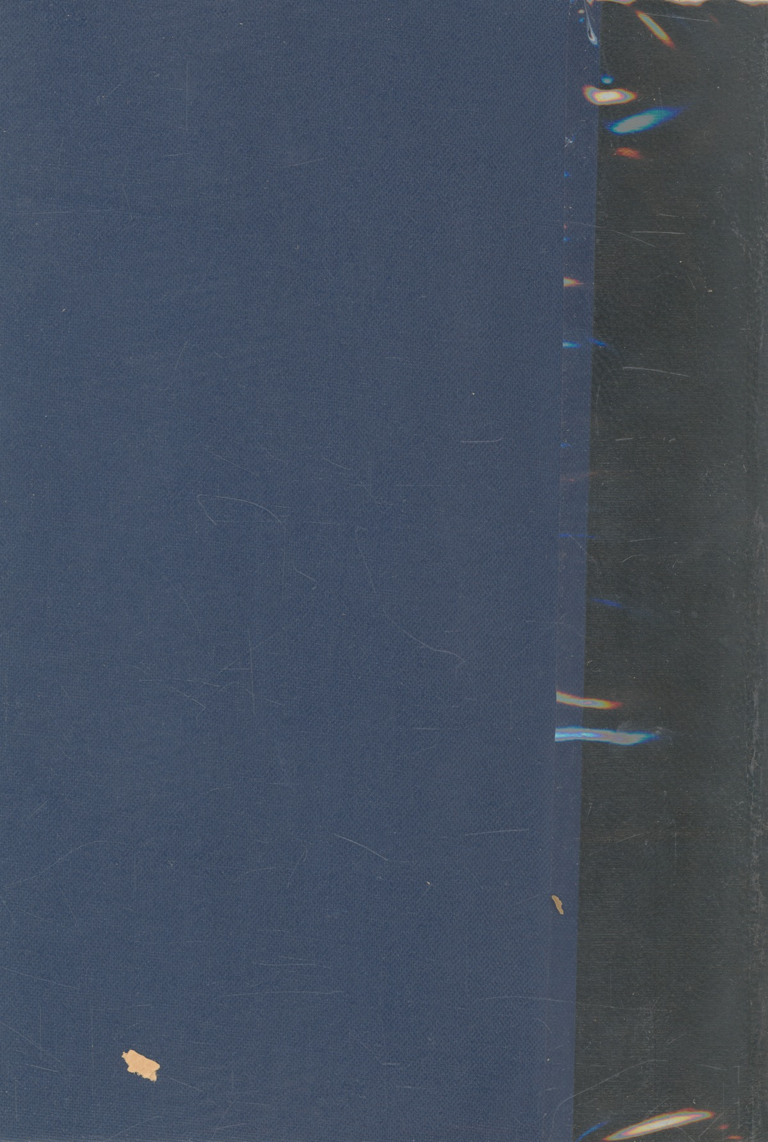


كتاب

﴿ الفلسفة ﴾

الجزء الاول

في الانسان

مقدمة

١ افضل الحكمة معرفة الانسان قدره . لما كان الانسان من ذات طبعه يشتمل على جميع ما يُعلم من الكائنات سموه بالعالم الصغير فنرى فيه الجماد والنبات والحيوان ولا سيما العقل الذي يشركه في عالم الملائكة فهو والحالة هذه حلقة تربط الخلائق طرًا منظورة كانت او غير منظورة وعليه فاذا اجلنا الفكر فيه فكأننا نجيله في الكائنات ونحن نخصه بكلام يُبحث فيه اولاً عن الجسد وما لهُ من الاحوال الجمادية والطبيعية والنفسانية . ثانياً عن النفس العاقلة التي تصوّره وتكمله . ثالثاً عما له من القوى والافعال . وعليه يترتب ثلاثة كتب وكل منها ينقسم الى مباحث وفصول كما سنقف عليه ثم نعقب ذلك بكلام عن علم التحقيق

﴿ الكتاب الاول ﴾

في الجسد

المبحث الاول

هل الانسان نفس وجسد

٢ ان الحس الباطن يرشدنا من ذات طبعه الى تمييز شيئين في الانسان وهما النفس والجسد فان الحدث وان لم يكن تعلم الفلسفة يميز بقوله : انا : بين نفسه وجسده على انك اذا سألته هل تتذكر هذا الامر بيدك مثلاً او برجلك تبسم واطرق ازدراء بك لانه يعرف من ذات الفطرة ان فيه شيئين متمايزين وان لم يعرف اسماءهما . ولكن اذا سمعته يشتكي لأمه ان فلاناً ضربني فلا يعني بذلك نفسه التي تعرف وتحب وتتذكر بل جسده المتحدة به نفسه اذ يشعر ان من الافعال ما يعزى الى نفسه ومنها الى مركبه وهذه الافعال هي التي تمكنا من القطع بكون الانسان نفساً وجسداً

٣ ان الشيء انما يُعرف من افعاله ونحن نجد في الانسان افعالاً متضاربة فلا بدّ من رجوعها اذن الى مبادي تصدر عنها صدور الحرارة عن النار والبرودة عن الماء فان في الانسان شيئاً يضادّ افعال الاجسام بحدّه وخواصه وشيئاً يشاركها في جميع احواله وعليه فاننا نحكم بان فيه شيئاً ليس بجسم ولا جزءاً منه وشيئاً هو جسم

اولاً : ان خاصيات الاجسام اعمها المقدار وامتناع التداخل

والشكل كما يبينهُ العلم الطبيعي ونحن نجد هذه الخاصيات كلها في الانسان لانه ذو مقدار لامتداده طولاً وعرضاً وعمقاً ويمانع التداخل سواء اعتبرناه في مجموعه او في اجزائه الاخيرة التي يتكوَّن عنها لانها مادية والمادة ممانعة التداخل وهو ذو شكل لانه معين بين حدود لا يتجاوزها وعليه قس باقي الخاصيات التي تنشأُ عن الاركان الاصلية مثل الصلابة والامتداد والحركة والسكون والعدد والاطعمة والروائح والالوان والتميّز والانقسام والمسامية والجذب والدفع وسائر الاحوال الكيماوية ولا ينكر ما نحن منشغلون فيه الا من كان غريباً عن العالم

ثانياً : ليس في الانسان فقط ما نعرفه من الصفات الجسدية انما نجد فيه ايضاً صفات وافعالاً مباينة كل المباينة للاجسام فانا نجده ١ً يقبل صور الاشياء على اختلافها من المحسوسات والمعقولات على التمام والكمال ٢ً كلما تباعد عن المعاني البدنية مثل الشهوات وتداخل الى ذاته زاد قوة وكمالاً ٣ً يستدرك كثيراً من خطإ الحواس في مبادي افعالها مثل اعوجاج العصا في الماء ٤ً يعرف اشياء كثيرة لا تقع تحت الحواس مثل العلم والامكان والنسبة الحكمية في القضايا وغيرها وعليه فاننا نحكم بان في الانسان شيئاً مفارقاً للجسم كل المفارقة . اما توضيح ما نحن فيه وابطال ما يرِدُ عليه من الشبه فسيأتي بيانه في الكلام عن بساطة النفس وروحيتها

٤ قال بعض الادباء محدّثاً نفسه ما ملخصه . ما الطباع الذي

فُطرت عليه هل وُلدت اتفاقاً وسأكون من بعد كأني لم اكن كالظل الذي يمضي . وكيف يكتنفني الابدي و يؤملني المستقبل ولا اكون بعد الموت الارماداً جامداً او هباء منثوراً هل يبقى فيّ جزء لاينحل يطير الى مركز اتوق اليه من اصل طبعي ام تضمحل حياتي مثل ضباب يسوقه شعاع الشمس ويسقط بحرّها و بماذا تقوم انانيتي هل بايادٍ وأرجل ولحم ودم اراها وأمسها واشعر انها تعنيني ام بمبدأ روحي لاتؤثر فيه عوارض الانحلال والفساد . فان في ذلك لمشاكل عظيمة يلزمني ان احلها وغوامض لا بد من فض ختومها لانها تلازمني الليل والنهار وكيف اصم اذني وهي تثب فضاقت نفسي بما رحبت الصدور اذ لا بد من الاقرار باني لست جسداً فقط

٥ ارى فيّ ما لسائر الاجسام الطبيعية من الخاصيات العامة والخاصة التي تشير الى مبادي امتاز بها فانا جسم تعليمي لامتدادي طولاً وعرضاً وعمقاً وهو يخدمني في جميع اعمالي اذ لا يمكنني ان ارى مثلاً مالم افتح اعيني او اتناول شيئاً مالم امدّ اليه يدي بيد اني مفضل على سائر الاجسام لاشتمالي على المواليد الثلاثة وهي المعدن والنبات والحيوان بدليل تركيبي من جملة عناصر كيماوية اخصها الهيدروجين والاكسيجين والازوث والكربون ولكني لا اقتصر على هذه الاوصاف الجسمانية فقط لاني ارى فيّ ما ليس للجسد اليه سبيل لاني اعقل واخترع واحكم واكشف عن الحق والباطل وافصل بينهما واتتبع الخير

معدلاً عن الشر واتردد فيما اميل اليهِ او عنه واباحث واستشير وابذل ما في وسعي لاحصل على ما يرقيني ويبلغ بي المراتب الشريفة العالية ولي من التصورات ما هو مجرد عن كل مادة على اني اتصور العدل والخير والكمال والجوهر والممكن الى غير ذلك من التصورات العارية عن جميع اللواحق الجسدية ففيَّ اذن شيءٌ آخر غير الجسد اما هذا فنسميه نفساً فالانسان اذن نفس وجسد

المبحث الثاني

في اصل الجسد وفيهِ فصول

الفصل الاول

هل جسد الانسان من تراب الارض

٦ قد اجمع جمهور الفلاسفة على ان اصل جسد الانسان متسلسل من الارض ولكن لما لم يسبروا ذلك بعيار الحكمة والتروي تاهوا عن جادة الحق وتشعبت آراؤهم

قال اناكسيمنضوس ان الارض لما كانت في البدء ممتزجة بالماء سخنها من اشعة الشمس ما كان اشد حرارة فولدت اسماكاً تغشيها اشواك حادة فتصور في بطون هذه الاسماك اولاد ما زالوا ينمون ويكبرون ويتقوّون الى ان بلغوا الى حالةٍ مكّنتهم من الخروج من بطون هذه الاسماك على هيئة يقتدرون بها على طلب ما يحتاجون اليه من لوازم المعاش والتوالد

وذهب اميدكُل الى تكوين الانسان متجزئاً في محالٍ كثيرة لانه لم يرَ في الارض ما يكون كافئاً لتكوينه كاملاً فتكوّنت نارةً الايدي وأُخرى الارجل ووقتاً الرأس وآخر المعدة الى ان كملت اعضاء الانسان فتجمعت فنشأ الانسان عنها كاملاً متوالداً

وقال ديمقراط ان الارض كوّنت الانسان مثل ما كونت الديدان والحشرات فأخذ عنه تلميذه ابيكير وأيدّما ذهب اليه معلمه زاعماً ان الانسان انما ولد على شكل الحشرات التي نراها تتصاعد من الحياض النتنة متراكماً بعضها على بعض فمنها ما يموت جوعاً وهو الصنف الضعيف ومنها ما يبقى حياً وهو الصنف الاقوى وعنه تكوّنت البهائم والانسان

وقال بعض المحدثين ان اصل الانسان قد بدأته القوة الكهربائية على ان البخار الزرعي قد كان منتشراً في الآفاق فعملت فيه القوة الكهربائية الى ان تكوّن الانسان جنيناً فاخذ ينمو ويكبر حتى صار كاملاً يفعل هو نفسه من التوليد ما فعلته في البدء القوة الكهربائية

وقال دروين ان الله نفخ في البدء نسمة الحياة في المادة فاخذت تتقلب وتتحول من الجماد الى الحيوان حتى صار الحيوان انساناً كاملاً يفعل من التوليد ما فعلته النسمة في البدء اما هذا فلم يتم الأ بعد ان كرت عليه ملايين من السنين وسبقته سلسلة كبيرة من الجدود القردية وغيرها وذلك بحكم قوة سماها بالانتخاب الطبيعي

وقال آخرون ان بدء الانسان انما كان على شكل ما يتولد في المياه من الحشرات النقاعية فجاء الانسان فجاءة وبدأ ينمو و يكبر الى ان صار كاملاً

ما اتيه الناس اذا حادوا عن جادة الحق وما اقبح ما يأتون به من الخزعبلات التي لا نعلم كيف لا يمجها العقل البشري لعمري كيف زالت الآن حرارة الشمس واين ذهبت القوة الكهربائية مع انهم اكتشفوا منها ما يحير العقول وكيف عدلت الحشرات والهوام من ان تصير اناساً وكيف كلّ ذاك الانتخاب الطبيعي (ولنا كتاب في ابطال هذه المذاهب رداً على مذهب درون) ولكن مهما كان الامر مما اتى به هؤلاء الفلاسفة من الخرافات فانهم يجمعون على ان الانسان انما اصله من الارض ولكنهم جهلوا العلة التي احدثته فجلاها الكتاب بقوله وجبل الاله الانسان تراباً من الارض ونفخ في أنفه نسمة حياة فصار الانسان نفساً حية (تك ٢ : ٧) اي عالماً قادراً متكلماً سميعاً بصيراً مدبراً حكيماً لان الله خلقه على احسن تقويم . فالله وحده هو علة الانسان فكوّن جسده من التراب وخلق نفسه على صورته ليكون الانسان وسيطاً مجيداً بين السماء والارض فنظر فيه قوم من الفلاسفة فسموه رباط العالمين الروحي والجسدي وآخرون نظروا الى تركيبه فسموه بالعالم الاصغر لشموله على جميع العناصر

الفصل الثاني

هل خلق الله الانسان بلا واسطة

٨ علم قوم ان الله خلق الانسان بواسطة الملائكة لان الله سبحانه انما اقامهم لخدمته ولا يبعد ذلك عن الصواب غير ان تركيب الجسد قد امكن ابداعه بغير واسطة نظير ما يستتم سبحانه من الاعمال بغير واسطة كاقامة الموتى وغيرها من المعجزات

قال القديس توما ما ملخصه (خلاصة جزء اول مبحث ٩١ فصل ٢) ان الجسد البشري من كونه لم يكن مركبا من قبلُ تركيباً يتولد عنه ما يشابهه في نوعه لزم ان يكونه الله بغير واسطة . ولا يعبأ بما يزعمه قوم من الحكماء ان الصور التي في المادة انما تصدر عن صورة مجردة عن المادة اذ لا يمكن للصورة العارية عن المادة ان تنشئ صورة في المادة لانه ينبغي للفاعل ان يكون شبيهاً بمفعوله وعليه فلا تنشأ الصورة المادية الا عن علة في المادة بمقتضى نشأة المركَّب من المركَّب اما الله سبحانه وان كان مجرداً عن كل مادة فلهُ وحدهُ ان ينشيء المادة بفعل الابداع بدون مادة سابقة . امابيانه ففي الكلام عن الابداع في العلم الطبيعي فلله اذن وحده ان يخلق الجسم البشري بدون واسطة

٩ تنبيه ا قد امكن للملائكة ان يهيئوا بعض الاشياء لتكوين جسد الانسان مثل اخذ التراب وجبله كما انه لهم ان يجمعوا الغبار في القيامة

تنبيه ٢ قال ابن سينا ان لقوة الجسم السماوي ان يولد الحيوانات وهذا خطاء هوى فيه القدماء وقد اصلحه العلم بما اتى به من الادلة الصادقة بان الحي لا يولده الا الحي

الفصل الثالث

هل جسد الانسان غاية فى الاتقان لما هو معدٌّ له

١٠ اعلم ان جسد الانسان لما كان معدًا لقبول حركات لا بدَّ منها لتمام قوامه لزمه ان يكون على هيئة من الاتقان تتم بها غايته وعلى ترتيب ينفع الاحساسات ويعضد ورودها اليه محكمًا معدًا لكل ما يأتيه من التأثيرات على انه لو خل في عضده النفس في مقاصدها لارتبكت هي ذاتها فيما يلزم ان تجتنبه او تميل اليه فلزم والحالة هذه ان يكون مركبًا من اجزاء كثيرة يتحد بعضها ببعض على وجهٍ فيه من الاتقان اعظمه ذلك لقبول التأثيرات التي تعتوره وإبداء كثير من الحركات التي تختلف اصلاً وفرعًا وهذا ما نشاهده فيه لقبوله الحركات من جميع الجهات وهي لا تؤثر فيه جرحًا ولا ضررًا اذ له من الاعضاء مايكفيه موُونة تجنب الاذى ومناآة كل ما يرد من الاضرار على اجزائه وان انصلت الى ما لا يدرك من الرقة فيجتمع فيها من المتانة ما يسهل اعماله ولا يلهينا عن مداركة ما نباشره من الاعمال ولا عن طلب ما نحتاج اليه من لوازم المعاش فالدم يسيل والروح تجري والقوت ينضم الى الاجزاء ولا شيء يلهينا عما نفتكر به او يعكر صفاء

نوماً او يعيقنا عن الكتابة والقراءة او الاشغال اليدوية . فاعظم به من ترتيب فُطر الانسان عليه فان عجائبه لا تنقضي وغاياته لا تنتهي أليس من اعجب العجائب نظام اللوالب والشرايين ودقات القلب ودقة اجزاء الدماغ وتوزيع الدم في الاعضاء كافة ومناولة كل منها ما يلائمه لتمام قوامه ومروره من القلب ورجوعه اليه الى غير ذلك مما يحير العقول

كل آلة نجد لها اثراً في الجسد البشري

١١ فالشفتان آلة للامتصاص واللسان صمامة . وعرق الرئتين مزمارٌ يفتحه الهواء ويخالف الاصوات . واللسان مضرب يضرب الاسنان والحنك فتنشأ اصوات تشنف الاذان . والعين بلوّر يعكس الانوار ويمثل الاشياء . والاذن طبل يحرك رنة الاصوات فيتناولها العقل فيقف على معانيها . وترى للاوعية لوالب محكمة على جميع الجهات وللعظام والعضل بكرات واتخلة وللموازنة نسب في جميع الاقطار وعلى الاجزاء نسيجاً يفتن غزله العقول . فان التحليلات الكيماوية وان ترفعت صناعتها وبولغ في اتقانها تعجز عن ابداء ما يحدث في الجسد من تحليلات ما فيه من المواد التي يهضمها ويحيلها ويوزعها على جميع الاجزاء متحفاً كلاً منها بما يلزم كل عضو من النمو والحياة والاحساس

كل جزء له غاية مقصودة ووظيفة معينة

١٢ فالقلب معدن الروح الحيواني ومنبع الشعب المنبثة في اقطار

البدن ومنه يصل الفيض والحياة الى جميع الاعضاء على السوية وعلى اتم الملائمة . والدماغ مسكن افعال العقل ومصدرها . والمعدة مستقر التغذية والهضم . والدم يسري في العروق وهو اصل الاخلاط وقوام الحياة . والشرايين تأخذ الدم عن القلب وتوزعه على الاعضاء والاوردة تأتي به اليه من جميع اجزاء الجسم . والعضلات تتم بها الحركة . واللسان يفتن العقول بفصل خطابه الى غير ذلك من الوظائف التي يجيء بيانها ارباب الطب والتشريح . قال احد الفلاسفة : لقد خلق الله الانسان على احسن تقويم وهو اعتداله وتسوية اعضائه لانه خلق كل شيء منكباً على وجهه وخلقه سوياً له لسان ذلق ينطق به ويدٌ يتناول بها مأكوله ومشروبه وهو اعدل الحيوان مزاجاً واكمله افعالاً وألطفه حساً

الفصل الرابع

في المقابلة بين الانسان والبهيمة

١٣ خلق الله الانسان وافاض عليه من النطق ما لا يفيضه على سائر الحيوانات الا انه سبحانه قد متعها بقوى ووسائط تمكنها من صيانة حياتها ومواصلة انسالها فاستودع بعضها جلوداً تقيها من البرد والحر وبعضها قشوراً وبعضها اصدافاً وقد مكّن كل صنفٍ منها بما يعدّه ضد ما يطرأ عليه من الوثبات الخارجية فمنها ما له من الاسلحة ما يمكّنه من منازله القوي ودفعه ومنها ما تمكنه خفته من الفرار ومنها ما

اذا عرى عن ذلك حفر في الارض حفراً يتوارى فيها او يختفي داخل اوجرة ليس للاقوي ان يصل اليها ومنها ما يطير ومنها ما يدافع عن نفسه بقرونه ومنها ما يدافع باسنانه او مخالبه

ولما كان بعض الحيوان أعدّ قوتاً لغيره استودعه الخالق سبحانه قوى تمكنه من التوالد الكثير بحيث لا يفنى صنفه وان ارتحل الى محالٍ بعيدة لا يقدر القوي ان يصل اليه وقصارى فان لكل من الحيوان ما يمكنه من صيانة حياته وابقاء نسله

١٤ واما الانسان فقد خلقه عرياناً عرياً عما متع به سائر الحيوان لان الحكمة تسترد اليه ما تنكره عنه الطبيعة وهي تعلمه كيف يتقمص وكيف يدافع عن نفسه فيخترع من الآلات ما يصونه ومن لوازم المعاش ما يحتاج اليه . وعلاوة على ذلك فان ما تنكره عنه الطبيعة فانما يرجع الى جماله بما ليس للسان ان يصفه فلو منحت الطبيعة الانسان ما منحته الحيوان من الاسنان او القرون او المخالب او الاذناب او الاوبار المختلفة او الالوان لامسى الانسان من اقبح الحيوانات صورة كما انها لو نزعت عن الحيوان ما متعته به من الاغطية والاسلحة لجملته في اقبح قالب من التكوين ضعيفاً ليس له ان يدافع عن نفسه فثوبه يصونه من ذات فطرته و يزينه اما الانسان وهو الحيوان الابدي بنفسه لم يعززه الخالق من الخارج بل من الداخل لانه لا يلتمس من جسده ما يدافع به عن ذاته بل من نفسه ولذلك كان مما

لاطائل تحته تمكينه بغطاء او غيره صيانة لنفسه فضــلاً عن ان مثل هذه الاغطية تكسر من جمال جسده · فما اقبح ما يأتي به اصحاب الاتفاق بل المادة العمياء على اختلاف ما يأتون به من الوجوه

١٥ يقولون اولاً: ولكن الحيوان افضل منزلة وحالاً من الانسان لان الانسان يولد عرياناً ضعيفاً في احتياجٍ الى لوازم العيش والوقاية اما الحيوان فنراه حالما يخرج من بطن امه منتصباً على ارجله مكسواً باغشية تصونه بل تعــاونه على احتمال الهواء فيطلب الحليب والقوت من غير ان تحمله امه عليه ولذلك فانه يكون افضل حالاً من الانسان

ولكن هل يمانع الضعف الانسان عن النمو وقبول التربية ؟ او يقولون ان تربيته صعبة فان تربية الطيور لاصعب جداً من تربية الانسان لما تحتاج اليه من بنــاء الاعشاش وجمع الاقوات · ثم ماذا يكون الغرض من فضل العقل اذا خُلق الانسان متحصناً بكل ما يحتاج اليه أليس انه يستخدم جميع البهائم مهما كان الامر من كبرها وقوتها فالفيلة تخضع له والاسود تهابه فهو اذن افضل منها

١٦ يقولون ثانياً ان الانسان عرضة لامراض تفضي به الى الموت فما اشقى ما هو عليه

أَوَ تريدون ان تكونوا آلهة · لانريد انما نرى ان الخالق لم يعتن بخلقه

نتكلم عن الغاية الصمدانية وعن موافقة الامرض والشرور في

الكلام عن الله انما نذكر شيئاً بخصوص الانسان فنقول ان الموت لا بد منه لانه يتوقف على انحلال الطبيعة وهي تنحل لا محالة والامراض تقرّب وطئته اذ لو كان الانسان ذا قوة تدفع كل نوع من الامراض لما امكن الموت ان يطئه لانه نتيجة الامراض الا اننا لا نرى في الانسان ما يدفع الامراض عنه فهو مركب من لحم ودم وعظام واوعية كلها قابلة الفناء والزوال وليس في جميع ذلك ما يشف عن قوة في وسعها دفع الامراض وعليه فاذا اردنا ان نصون الانسان من الامراض ومن ثم من الموت لزمنا ان نستنزل عليه قوة من السماء تمانع انحلاله وقد هبطت اليه هذه القوة الا انه لم يحافظ عليها ففقدها فرجع الى حالته الطبيعية وصار كله جسدياً على رغم ما يثيره فيه الروح من الرغبة في ابتغاء البقاء . وهذا الروح لا بد من وجوده فيه والا لما امكنه ان يرغب في البقاء لان الجسد تراب ولا نجد في التراب ما لا يكون ضعيفاً وقابل الانحلال ثم لما كان الانسان من طبعه مدنياً لزمه ان يكون على جانب من الضعف فيضطر الى التماس المدّ من اقرانه وبيان ذلك في الكلام عن الحكمة العملية

الفصل الخامس
في اشكال الحيوان واعضائه

١٧ لما خلق الله الحيوان لم يشأ ان يكون على الشكل المدور ليتمكن من المشي والاتجاه الى الجهات فجعل الرأس في قمة الجسد

واستودع فيه جميع الحواس فيقف على جميع ما يرد على الجسد من التاثيرات ويحسن ادارتها ثم جعل الاعضاء منها طويلة وهي الارجل والايدي وقد بادل الايدي في بعض الحيوان باجنحة تمكّنه من الطيران ثم لما اراد ان يكون هيكل الحيوان ثابتاً احاط به عظاماً منهـا طويلة ومنها قصيرة مرتبطاً بعضها ببعض على شكل قعر السفينة ويسمى مجموعها بالفقرات الظهرية ولم يشأْ ان تكون هذه الفقرات عظماً واحداً لئلا يتعذر على الحيوان السير والانحناء وقد جعلها محنية تضم في داخلها الامعاء وسائر الاعضاء اللطيفة الرخوة لئلا يصل اليها ما شأنهُ ان يجرَّ اليها ضرراً . وقد استودع جميع ذلك عقداً احاطها بانسجة مرنة تمكن الاعضاء من الحراك من غير ان تشعر بمشقة تستوقفها عن مباشرة اعمالها وتتميم وظائفها . اما الاجزاء الباطنية مثل القلب والرئة والامعاء وغيرها فقد استودعها عروقاً على شكل جداول تجرّ الدم الى جميع اقطار الجسد فتسقيها وتحييها بدون كلفة ولا مشقة ويغشي جميع ذلك غشاء نسميه جلداً يحيط به في البعض وبرٌ وفي البعض ريشٌ وفي البعض قشورٌ اما في الانسان فهو زينة وجمال وهذا الترتيب تجده واحداً في جميع اصناف الحيوان . الرأْس اولاً ثم الرقبة ثم الصدر والايادي ثم الاضلاع وما تكتنفه ثم اعضاء التناسل ثم الارجل وكل من هذه الاجزاء له مركزٌ اذا حاد عنه تخرب الجسمان كلهُ . أَلغير الله ان يجعل مثل هذا الترتيب العجيب

الفصل السادس
في تركيب الجسد اجمالاً

١٨ الجسد مركب من عظام وعضلات واوعية واعصاب واغشية واعضاء مختلفة التركيب ونحن نذكر جميع ذلك على حدته

العظام

١٩ العظام هي الاجزاء الصلبة التي يتركب منها هيكل الجسد وهي الراس والجزع والاطراف . اما الرأس فاجزاؤه الجمجمة والوجه فالجمجمة هي الجزء العلوي من الرأس وهي مركبة من ثمانية عظام وهي عظم الجبهة من الامام وعظم المؤخر من الخلف وعظما الجدارين من الجهة العليا المتوسطة وعظما الصدغين من الجهة الجانبية وعظم القاعدة وعظم من اسفل في قاعدة الجمجمة واتحادها يحصل عنه علبة عظيمة تحفظ المخ وما يتعلق به . اما الوجه فمركب من ثلاثة عشر عظماً وهي عظما الانف وعظما الظفرين وعظما الوجنتين وعظما الفك الاعلى وعظما سقف الحنك وعظما الفك الاسفل والعظم اللامي

٢٠ اما الجزع فمركب من السلسلة الفقرية ومن عظام الحوض فالسلسلة الفقرية مركبة من عظام صغيرة غير متسقة الشكل تسمى بالفقرات وعدوها اربعة وعشرين عظماً وتنقسم الى ثلاثة اقسام وهي العنقية والظهرية والقطنية على حسب وضعها فمن اجتماع بعضها الى بعض تتكون قناة تعرف بالقناة النخاعية لمرور النخاع الشوكي فيها

ومن ذلك يتكوّن عمود يعرف بالعمود الفقري يتصل من الاعلى بالجمجمة ومن الامام بالاضلاع ومن الاسفل بعظام الحوض وفيه ثقوب كثيرة تمر فيها اوعية واعصاب وترتبط به اربطة عضلات البطن والصدر والعنق . ويوجد بين كل فقرة مادة ليفية غضروفية يتكوّن عنها مفصل الفقرات . اما الصدر فمركب اماماً من القص وجانباً من الاضلاع وخلفاً من الفقرات واما الحوض فاجزاؤه اربعة وهي عظما المرفقة من الجوانب وعظما العجز والعصعوص من الخلف

٢١ اما عظام الاطراف فتنقسم الى عليا وسفلى فالاطراف العليا تنقسم الى طرف ايمن وطرف ايسر كل منهما مركب من عظم الكتف والترقوة من الاعلى ومن العضد والساعد من الوسط ومن عظام اليد من الاسفل . فالكتف عظمٌ عريض غير منتظم الشكل هو في الجهة العليا الخلفية والترقوة عظم مستدير هو في الجهة المقدمة العليا من الصدر يتصل من الانسية بعظم القص ومن الوحشية بعظم الكتف والعضد عظمٌ مستطيل ينقسم الى جسم وطرفين فالطرف الاعلى متصل بعظم الكتف والاسفل بعظم المرفق . والساعد مركب من عظمين احدهما وحشي ويسمى بالكعبرة والآخر انسي ويسمى بالزند وكل منهما له طرفان وجسم . واليد اجزاؤها ثلاثة وهي الرسغ والمشط والاصابع فالرسغ له ثمانية عظام والمشط خمسة والاصابع تسمى عظامها سلاميات فكل اصبع مركب من ثلاث سلاميات ما عدا الباهم فانه

مركب من اثنتين · واما الاطراف السفلى فتنقسم ايضاً الى طرف ايمن وطرف ايسر وكل منهما ينقسم الى فخذ وساق وقدم · وهذا القدر كافٍ في ذكر العظام

العضلات

٢٢ العضلات هي الكتل اللحمية الموجودة في جميع اجزاء البدن وهي منقسمة الى اقسام كثيرة منها عضلات الوجه وهي الاجزاء اللحمية المكوّنة لشكل الوجه المرتبطة بعظامه والمحركة للاجفان العليا والسفلى والمكوّنة للوجنات والخدين والذقن · وعضلات اللسان وعضلات الشفة وعضلات العنق والصدر والظهر · وعضلات الاطراف العليا وهي عضلات الكتف والعضد والساعد واليد وعضلات الحوض التي تعاون على الولادة وخروج الفضلات ثم عضلات الاطراف السفلى وهي عضلات الفخذ والساق والقدم وجميعها تكسب الاعضاء شكلها وحركتها وهي مركبة من الياف لحمية تأتي اليها كمية من الدم فيكسبها اللون الاحمر

الاوعية

٢٣ ان الاوعية التي توجد في الجسم نوعان : اوعية دموية واوعية لمفاوية فالدموية على ثلاثة اقسام وهي الشرايين والاوردة والاوعية الشعرية

اما الشرايين فهي العروق المنتشرة من القلب الى جميع اقطار

البدن وتحتوي على دم احمر مغذٍ ينبث في جميع اجزاء الجسم بمقتضى ما لها من الوظائف . واما الاوردة فهي التي تتكوَّن من دائرة البدن وتأخذ من الغلظ شيئًا فشيئًا الى ان تنتهي الى القلب وهي تحتوي على دم اسود غير نافع للتغذية يقذفه القلب الى الرئتين فيستحيل بواسطة النَفَس الى دم احمر ثم يرجع ثانيًا الى البدن بواسطة الشرايين المذكوره لاجل ان يكون نافعًا له . واما الاوعية الشعرية فهي الاوعية الدقيقة المنتشرة على سطح البدن المتكوّنة من انتهاء تفرُّع الشرايين وابتداء تكوُّن الاوردة وهي تحتوي على دم بين الاحمر والاسود . واما الاوعية الليمفاوية فهي الاوعية التي يوجد فيها مادة بيضاء تعرف بالليمفا وهذه الاوعية موجودة ايضًا على سطح البدن الا انها لا تشاهد الا بعسر وتوجد بكثرة في الاحشاء البطنية وهي التي تأخذ المادة الغذائية وتوصلها الى الدم الوريدي قبل وصوله الى القلب لاجل اختلاطها به وصلاحها في الرئة وهي متوزعة في الشرايين لاجل صلاح البدن وهذا القدر كافٍ فاعظم به من حكمة خالقة

الاعصاب

٢٤ الاعصاب هي الخيوط البيضاء الدقيقة التي تنتشر في جميع اجزاء البدن يصدر عنها الاحساس والحركة وهي نوعان اعصاب تاتي من الدماغ واعصاب تاتي من عقد العصب الاشتراكي فالاولى هي اعصاب الحياة الحيوية والثانية اعصاب الحياة النامية والاولى مدارها

الحس والحركة والثانية مدارها حركات الجوع والشبع والاحساسات الباطنية . ثم الاولى منشأها المخ فبعضها يخرج منه على هيئة خيوط رفيعة من ثقوب مخصوصة ويتجه الى اعضاء مخصوصة وذلك مثل العصب السمعي والبصري واللساني والشمي . وبعضها يخرج على هيئة حبل غليظ من ثقب عظم المؤخر وينزل في قناة العمود الفقري فيخرج منه فروع كثيرة من كل جانب تتوزع في الاعضاء والعضلات المجاورة لها وهذا النوع من الاعصاب مركب من جزئين جزء لبي ابيض وجزء قشري سنجابي فالجزء الابيض منوط بالحركة والسنجابي بالاحساس ومن انتهاء هذه الاعصاب في الاطراف والجلد تتكوّن حاسة اللمس والاحساس العام . واما اعصاب الحياة النامية فهي عصب عقدي موضوعة في تجويف الصدر والبطن على جوانب السلسلة الفقرية يخرج من عقده فروع سنجابية اللون تتوزع في الاعضاء الباطنية مثل الرئة والقلب والكبد والمعدة والامعاء والرحم والمثانة والكلية ولذلك قيل انه من اعصاب الحياة النامية توزّعه في الاعضاء المبني عليها نمو الانسان وكل من هذين النوعين من الاعصاب مهمّ لاجل حفظ وظائف الاعضاء في حال صحتها

الاغشية

٢٥ ان الاغشية التي في البدن على انواع منها غشاء الجلد وهو الغشاء الموجود على ظاهر البدن الملتفّ على جميع اجزائه وينتهي عند

الفوهات الطبيعية وهو مركب من بشرة ظاهرة وأُخرى باطنية وجزء وعائي وجزء خلوي ومنهـا الغشاء المخاطي وهو الغشاء الباطني المغشي لجميع الاعضاء الباطنية وهو كأنه استطالة من الجلد لانه ينتهي عند انتهائه فيغشي جميع الاعضاء من الباطن كما ان الجلد يغشي جميع الاعضاء من الظاهر ومنهـا الغشاء المصلي وهو الغشاء الرقيق المغشي لتجويف البطن وهو غير متصل بالظاهر والمغشي ايضاً لغلاف القلب ولتجويف الصدر ومنها الغشاء الزلالي وهو الغشاء المغشيّ لتجويف المفاصل · واما المنسوجات فكثيرة ايضاً فمنها المنسوج الخلوي وهو منسوج رقيق مشبك ببعضه على هيئة خلايا النحل وهو موجود في جميع الاغشية والاعضاء ومنها المنسوج الليفي وهو أَلياف مجتمعة مع بعضها على هيئة حزم و يتكوَّن من ذلك الاوتار والعضلات ومنهـا المنسوج الوعائي وهو منسوج مندمج يتكوَّن من باطن الاوعية خاصة ثم ان جميع هذه الانسجة والاغشية تحتوي على اوعية دموية رقيقة واعصاب دقيقة لاجل وجود الحياة فيها · فما اعظم حكمة الخالق سبحانه فكيف يجحده الانسان

الفصل السابع
في الحواس الظاهرة

٢٦ ان الكلام بما يتعلق بكل من اعضاء البدن على سبيل التفصيل مما لا يحلو له بطائل في مثل هذا التأْليف فقد اتى به الاطباءُ على اتم

بيان واحسن تدقيق غير ان الجسد لما كان من اجزاء الانسان الجوهرية لزمنا ان نذكر شيئاً عن الاجزاء التي يتعلق بها اصل الادراك في الانسان وهي الحواس الظاهرة

العين

٢٧ العين آلة البصر ولها اجزاء ظاهرة و باطنية اما الظاهرة فهي الحاجب والجفنان والاهداب . فالحاجب قوس عظمي نوني الشكل مغطى بجلدة سميكة ينبت فيها شعر يختلف خفة وغزارة ولوناً و يعرف بشعر الحاجب وهو معدّ لصيانة العين من تأثير الاجسام الاجنبية · والجفنان هما طبقتان غشائتان تكونان امام العين وينقسمان الى اعلى واسفل فالجفن الاعلى مركب اماماً من الجلد وخلفاً من الغشاء المخاطي للعين ووسطاً من طبقة لحمية تعرف بالعضلات الجفنية وفيه من حافته السفلى غضروف رقيق يعرف بالغضروف الضفيري و ينبت في الجفن من اسفل شعر يُعرف بالاهداب العلوية و يتصل من الجفن الاعلى بالحاجب ومن الجهة الانسية بجلدة الانف ومن الخلف بجلدة الوجنة ومن انطباق اطرافه على اطراف الجفن السفلى تتكوّن زاويتا العين الانسية والوحشية . والجفن الاسفل طبقة غشائية اقل عرضاً من الجفن العلوي اما تركيبه فمثله · واما الاهداب فشعر نابت في الحافتين السائبتين لكل من الجفنين وهي على صفين صف مقدم نابت في الجلد وصف خلفي بعده · وفي كل من الجفنين بالقرب من

الزاوية الانسية ارتفاع خفيف فيه فتحة تعرف بالصغر الدمعي وهي مبدأ القناة الدمعية وفي كل منها على طول شعر الاهداب غدد صغيرة تفرز مادة مخصوصة تعرف بالرّوص

اما الاجزاء الباطنية للعين فهي جهاز الابصار والجهاز الدمعي فجهاز الابصار مركب من المقلة وعضلاتها واعصابها واوعيتها واغشيتها وما يتعلق بها . فالمقلة كرة مستديرة كائنة في الحجاج مائلة لتجويفه ولها طبقات وهي الصلبة والمشيمية والشبكية فالصلبة غشاء ليفي ابيض محيط بالمقلة في جميع دائرتها وفيه ثقب من الخلف يمرّ فيه العصب البصري وثقب من الامام متمّم بالقرنية الشفافة . والمشيمية غشاء وعائي اسود اللون وفيه ثقب من الخلف يمرّ فيه العصب البصري وثقب من الامام متمم بالقزحية . والشبكية غشاء عصبي آخر العصب البصري وفي باطنه الرطوبة الزجاجية التي فيها من الامام العدسة المعروفة بالبلورية وهذه الطبقات متداخل بعضها ببعض . فاذا اعتبرت العين من الامام الى الخلف وجدت فيها القرنية الشفافة ثم القزحية وفيها في الوسط ثقبٌ مستدير يُعرف بالحدقة تنقبض وتنبسط على حسب شدة النور وقلته ثم القرنيه وبينها مسافة صغيرة ممتلئة مادةً مصليه تُعرف بالخزانة المقدمة وخلف ذلك الجسم عدسي شفَّاف يُعرف بالبلورية وبينه وبين القزحية فرجة صغيرة ممتلئة مادة مصلية تُعرف بالخزانة الخلفية ويوجد خلف البلورية جسم رخوٌ شفاف

يعرف بالجسم الزجاجي وهو مائي لتجويف الشبكية · وفي العين ايضاً اوعية دموية لاجل تغذيتها · وفروع عصبية تتوزع في العضلات لاجل حركتها وهذه الفروع غير العصب البصري لان البصري فرع يأتي من قاعده المخ وينفذ من ثقبٍ من الجهة الخلفيه من الحجاج ومنه تتكوّن الشبكية وهي مركز الابصار وانطباع المرئيات · واما الجهاز الدمعي فمركباته الغدة الدمعية والاصفار الدمعية والقناة والكيس الدمعي

الاذن

٢٨ الاذن آلة السمع وهي ذات اجزاء ظاهرة وباطنة فالظاهرة هي صيوان الاذن والقناة السمعية الظاهرة وقد اعدها الخالق لاجتماع الصوت ودخوله الى باطن الاذن · والباطنة هي الطبلة وعظيمات السمع وهي المطرقه والسدّان والعدسة والركاب وغشاء الاذن والفوهات السمعيه والعصب السمعي الذي فيه حاسة السمع

الانف

٢٩ الانف آلة الشم ولها اجزاء ظاهرة وباطنة فالظاهرة تكوّن هيئة الانف والباطنه الخياشيم · وللانف حفرتان مغشيتان في الداخل بغشاء مخاطي سميك في جميع جهاتها يتفرع فيه فروع العصب الشمي وفيه تكون حاسة الشم

اللسان

٣٠ اللسان آلة الذوق وهو عضو عضلي قوي البنيه كائن في الجهة السفلى من الفم مالىء لاغلب تجويفه مكوّن من غشاء خاص في الوسط يُعرف بهيكل اللسان ترتبط به العضلات اللسانيه التي تكسبه الحركة الى جميع الجهات · واللسان عضو الكلام والذوق وهو ينقسم الى قاعدة وطرف وجانبين وسطحين · اما اللمس وهو الحاسة الخامسة فليس له عضو مخصوص يتم فعله فيه فهو شامل لجميع اجزاء البدن يتناول كل جزء يمتد اليه الجهاز العصبي · اما كيف يتم الاحساس والادراك بتوسط الحواس فيوقفك عليه الكلام عن قوى النفس

الفصل الثامن

في الدماغ والقلب والمعدة والرئة

٣١ قد يستوقف الفيلسوف في مباحثه عن الانسان اربعة وهي الدماغ والقلب والمعدة والرئة لما لهذه الاجزاء من العلاقات الجوهرية في البنية البشرية

الدماغ

٣٢ الدماغ حبل غليظ عصبي ينشأ من المخ ويخرج من الجمجمة من ثقب من المؤخر وينفذ في قناة السلسلة الفقرية مرسلاً فروعاً عصبية تخرج من ثقوب في الفقرات على جوانبها من كل جهة فاول ما يُرسل منها انما هي الفروع العصبية العنقية ثم الفروع الظهرية · اما هذه

الفروع فقبل ان تتوزع في عضلات الظهر والاطراف يتكوّن من اجتماعها تحت الابط شبكة عصبية تعرف بالضفيرة العصبية تنشأ عنها الاعصاب العضدية والساعدية وتنتهي باعصاب اليد وهي بنزولها الى السفل على طول القناة الظهرية تتوزع في احشاء البطن والصدر وفي اغشيتهما ثم ينتهي هذا الدماغ عند انتهـاء القناة النخاعية في العجز بفروع كثيرة تتوزع في الحوض واعضاء التناسل و ينزل منها من كل جهة فرعان احدهما يسمى بالعصب الوركي من الامام والآخر بالعصب الفخذي من الخلف وهذا ينتشر في كل الجسم ويكسبه الاحساس العام

القلب

٣٣ القلب عضو عضلي كائن في تجويف الصدر من الجهة اليسرى تحت الثدي الايسر وهو صنوبري الشكل منقسم الى قاعدة وطرف ودائرة وله اذُنيان و بطنيان و يُسرى و يُمنى وهو مركز دورة الدم تنتهي اليه الاوردة الآتية من جميع اقطار البدن ومنه تتوزع الشرايين الى جميع اجزاء الجسم وهو لا يزال في انقبـاض وانبساط لدفع الدم وقبوله . ولارباب الطب شروحات وافية فيه

المعدة

٣٤ المعدة من اهم اعضاء البدن بعد القلب والرئة والمخ اذ يتم فيها

هضم الاغذية وهي كيس غشائي كائن في تجويف البطن فوق الامعاء يجاورها من اليمين الكبد ومن الشمال الطحال ولها فتحة علوية تتصل بالمريء واخرى سفلية تتصل بالامعاء . وطبقاتها ثلاثة طبقة ظاهرة مصلية وطبقة متوسطة ليفية عضلية وطبقة باطنة غشائية مخاطية

الرئة

٣٥ الرئة موضع التنفس وهي عضو اسفنجي رخو لين لا يزال بين انقباض وتمدد لقبول الهواء الذي تستنشقه تملأ تجويف الصدر وهي في الانسان اثنتان واما شكلها فمخروطي واما عملها فسيأتي بيانه في الكلام عن التنفس وهذا القدر كافٍ

الفصل التاسع
في الغذاء

٣٦ كل حي يتناول مما يكتنفه من المواد اطعمة اذا ما داخلت جسمه وتحوّلت اليه وصارت اجزاء مكملة لاعضائه نمي بها جسمه واخص هذه المواد الاكسيجين والهيدروجين والكربون والازوت التي يتوقف عليها غذاء الانسان الا انها لا تغذيه الا طالما احياها المبدأ الحي فاذا فارقها ماتت واندفعت الى الخارج وعليه كان لا بد للغذاء من مواصله المناولة والاخراج بمقتضى افعال لا بد منها وهي الهضم والدوران والتنفس والافراز والتحويل

الهضم

٣٧ الهضم فعل يستحيل به الطعام الى صورة صالحة للغذاء والهضوم خمسة الاول في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق والخامس في الاعضاء فالفم بتوسط المضغ يهيئ الطعام للانحلال والنضج ثم يرسله بتوسط البلعوم الى المعدة فيصادف هناك عصارة مائيـة اذا ما طبخته انتقل الى المعى الرقيق فيختلط بالصفراء التي يفرزها الكبد فيسير على شكل سير الدورة في الامعاء الى ان يتم الهضم ولكن لما لم يكن كامـلاً تكوَّن عنه شيئآن وهما الكيلوس الذي تمتصه العروق وتوزعه الى الدم والاعضاء والكيموس الذي يُنقل الى المعى الغليظ فيندفع بتوسط الشرج الى الخارج ثم لمـا كانت المعدة معدة لنضج الاغذية كانت تطلبها كلما خلت منها فتتولد حاسة الجوع وحقيقتها انها شهوة الاغذية العادية غير انها تختلف باختلاف الحيوان فمنه ما يشتهي جميع الاطعمة والاشربة وهو الانسان ومنه ما يشتهي الاطعمة اللحمية وهو الحيوان ذو الانياب والطير ذو المخالب ومنه ما يشتهي الاغذية النباتية وهو الحيوان المجتر فمتى وصلت الاغذية الى المعدة زالت شهوة الاكل وخلفها حاسة الشبع . واما حاسة العطش فتتولد عن وجود الاغذية في المعدة ليتم نضجها فاذا ما وصلت المـاء اليها بدت حاسة الري

تنبيه : الأَكل ضروري للحياة لكن لا بد من اجتناب البطنة لانها

تذهب بالصحة والفطنة

الدوران

٣٨ ان الدم هو العصارة المغذية للبدن فيداخل جميع اجزاءه مجرياً اليها ما تحتاجه من الغذاء الملائم لقوامها ومستخرجاً ما يمسي غير ملائم ولا نافع لها اما هذا العمل فيقتضي حركة متواصلة سموها بالدوران وهو تسلسل الدم في العروق . هذا الدوران لا بد له من مركز يدور حوله وهو القلب وقد سبق وصفه وكيف يدخل الدم اليه ويخرج منه بعد ان يرسله الى الرئة . واعلم ان الدم اذا خرج من القلب لا يرجع اليه من الفوهة التي خرج منها لانسدادها بصمام بعد خروجه ثم اذا بطل الدوران وان قليلاً مات الانسان لا محالة

تنبيه: ان حركات القلب غير ارادية انما تؤثر بها انفعالات النفس كثيراً مثل الفرح المفرط والحزن وغيرهما من الوجدانيات

التنفس

٣٩ التنفس آلته الرئتان يحدها من خلف الاضلاع ومن قدام الحجاب الحاجز فيهما كثير من الخلايا التي يملاها الهواء الجوي فالحنجرة التي هي جزءها الاعلى تحتوي على آلة الصوت وفوهتها اللهات اما التنفس فلا بد له من فعلين وهما : الزفير والشهيق فالزفير يُدخل الهواء الى الرئة والشهيق يخرجه منها الا انه لا يخرجه كله بل يبقى فيه جزء يعبر اغشية الرئة و ينتقل الى الدم و ينحل فيه

فيؤثر الاكسيجين الذي فيه بالكريات الدموية و يغير لونها الضارب الى السواد الى لون ضارب الى القرمزية فيصير الدم شريانياً ويجر في البدن كله الدم الذي حلله فيدخل معه في الاعضاء و يشعلها اي انه يمتزج بالكربون الذي يصادفه فيتكوّن الحمض الكربوني وبالهيدروجين فيتكوّن الماء · فالكربون المحلل يكسب الدم لوناً احمر قاتماً ثم يرجع مع الدم الى الرئة فيدخل بين الاغشية في الخلايا الرئوية وعند الشهيق يندفع الى الخارج مع كمية من الماء وعليه فيكون الغرض الجوهري من التنفس اخراج الهيدروجين والكربون من البدن اذ لا بد من تجددها مثل سائر العناصر وهو ضروري لبقاء الحياة · اما الاشتعال في جميع اجزاء الجسم فيولد الحرارة فيعدّلها التبخر الذي يتم على سطح البدن

تنبيه : لا بد من تجديد الهواء في غرفة الرقاد والا حصلت اضرار لا سبيل للطب الى شفائها فان الانسان سمٌّ لخليطه · ومثله تجنب رائحة النجاسات والازهار العطرية فان ما يتصعد منها من الكربون يكون مؤداه الاختناق

الافراز

٤٠ الافراز يتوقف على الغائط والتبول وسائر الافرازات الجلدية · والمفروز موَاد ازوتية ومعدنية

التحويل

٤١ التحويل وان كان غير معروف كما ينبغي فهو من اهم افعاله التغذية لانه يمكن العضو من التماس ما يلائمه من الاغذية الدموية لنموه وكمال قوامه

الفصل العاشر

في فضل الجسم البشري وملاءمة اعضائه وترتيبها ووظائفها

٤٢ هذا الفصل ننقله عما كتبه القديس امبروسيوس في كلامه عن اليوم السادس (هيكزاميرون كتاب ٦ فصل ٩) .

قال ما ترجمته بتصرف : نحن نقول شيئاً عن جسد الانسان فمن يمكنه ان ينكر انه افضل سائر الاجسام نضارة واكملها تركيباً على انه وان كانت الاجسام الارضية تبين انها متساوية عنصراً وكان من البهائم ما هو اشد قوة واعظم كبراً فان صورة الجسد البشري هي اشد جمالاً لانه خُلق سوياً فلا هو جسيم فيذرى عليه ولا صغير فيقرع عليه فان هيئة بدنه عذبة نضرة فلا تقذعها جسامة البهائم ولا يسفه عليها الضعف المفرط

لا يخفى ان تكوين الانسان انما هو على شكل تكوين العالم فكلما نرى السماء ترتفع فوق الجو والارض والبحر التي هي بمنزلة اعضاء للعالم كذلك نرى الرأس مرتفعاً فوق سائر الاعضاء وهو افضلها واعلاها علوّ برج فوق اسوار المدينة وهذا البرج سكنته حكمةٌ اشار

اليها الحكيم بقوله · لان اعين الحكيم في رأسه (ابن سيراخ ٢ : ١٤) وهي منبع القوة التي تسري الى سائر اعضائه فاية قوة تلتمسها الايادي او اية سرعة تنالها الارجل ان لم تمدها قوة تنبعث اليها من الراس انبعاث امر يبرزه الامير · وما ذا تفعل البسالة اذا كف الراس ان يمدها بالانارة او ما ذا ينفع الفرار من المهالك وعين الفطنة مفقودة فما اعذب الراس قمة وما انضره وما ابهج ما ينبت فيه من الشعر فاعظم لشعرة من زهرة فما اوقره في الشيوخ والكهنة وما اهوله في الابطال وما انضره في الشبان وما اجمله مسرجاً في النساء وما احبه في الاحداث فارفع الشعر عن الراس قبح منظره وصار لا يقي الدماغ حرارة تلفحه او برداً يقرصه فان الدماغ منبع تجري امياهه في اقطار البدن كافة والطبيعة تصونه بجمال راس هو على اتم ترتيب · فماذا يكون الانسان من غير راس وهو كله في راسه فاذا نظرت الى الراس عرفت الانسان كله واذا ازيل او نقص امسى الجسم هيكلاً لا سبيل الى معرفة قيومه فيطرح جثة لا اسم لها ولا قيمة

وللراس جبهة تنطق بما يعتور النفس من الاحوال المتضاربة فتراها تارة فرحة وأُخرى حزينة فاذا ارتفعت بدت امارات الغضب والقسوة وان انخفضت نطقت شواهد اللين والدماثة · هذه الجبهة تزينها الحواجب من اسفل فتزيدها بهجة وبشاشة وتقي العين قذى يتطاير او نقط عرق تهبط اليها من علُ فتستوقفها عن الابصار او

تؤذيها

اما العيون فتحت الحواجب في تجويف كانه في لحف جبل تزيده قمته تحصيناً وثباتاً وهي عين على الجسد كله لتنظر كل ما يرد عليه من الخارج فمثلها مثل حرس على اسوار المدينة وابوابها لاتاخذهم سنة فان اول شيء ينتبه عند اليقظة انما هما العينان تنظران وتنيران ما حولهما فما انقب حدقتها فانها تنطق بما يخامر النفس من الانفعالات باجلى من مرآة ترتسم فيها الاشباح فهي توقفك على اسرار نفيسة ليس لغيرها من الحواس ان يشف عنها الا اللسان

واما الاذن فليست احط منزلة ولا اقل جمالاً ٠ هذه الآلة يزينها صيوان يزيدها نضارة ويدفع عنها ما قد يجري اليها من اوساخ الراس ورطوباته ومن البرد المجمّد والحراره المفشية فيقرع الصوت طياتها ويصل الى العصب السمعي وما من شيء يصده في سيره فلو لم تكن الاذن على هذه الهيئة لاسي في وسع كل من الاصوات الشديدة ان يصرعنا بل ان يجعلنا صماً ثم ان الطيات الباطنية هي على هيئة من الترتيب تنشأ عن نغم توقفنا على جودة الاصوات او قبحها فهي في منزلة كهوف في جبال او نخاريب في صخور او تكاسير نهر اذا وقع الصوت فيها رده الصدى على اعذب رنة واجمل نغمة

وما ذا اقول عن الانف فهو بثقبيه مثل مغارة معدة لقبول الروائح والرائحة لا تمر به سريعاً انما تستمر ريثما يشعر بها الدماغ وتلذ

بها الحواس او تكرهها ولذلك كانت ابقى اثراً من الصوت والمرئيات وقد تستمر مدة النهار كله لبقاء موثراتها فيه وهو مجرى لافراز سوائل غير نافعة تتجمع فيه فتخرج

اما اللمس فمن اهم الحواس فانه يجر الى النفس لذائذ عذبة ويمكنها من الاتيان باحكام صادقة فما اكثر ما يوقفنا عليه من الاشياء التي لا يمكننا من الوقوف عليها لا السمع ولا الابصار

اما وظيفة الفم واللسان فعامة لانها منبع ما ينبث في البدن من القوى والبقاء فاذا كف الفم عن مناولة الطعام ضعف الابصار والسمع والشم واللمس ووهنت القوى وانطفأت انوار اللذات بل امسى الانسان جماداً لا يؤثر فيه شيء من الافعال الحية . اما آلته فالاسنان وهي تمكن من مضغ الطعام وتهيئوه للهضم ومن احسان التعبير فلا لذة بدونها ولا كلام واضح . واما اللسان فهو آلة الاكل والكلام لانه يهيء اللقمة للاسنان ويعرب عن الصوت الذي يقرع الآذان فالشعور بالصوت هو بالاشتراك بين الانسان والبهيمة اما الاعراب عما يؤثر بقابله من الاحساسات المتخالفة فمن خاصيات الانسان . فان البهيمة ترفع اعينها الى السماء الا انها تجهل ما ذا ترى وهي ترى طلوع الكواكب وغيابها وزخرفة السماء ودوران الكواكب وانوارها وتشعر بتغير الفصول وتسمع حركة ما يعصف من الاهوية وتشم وتحس . اما الانسان فيشعر بجميع ذلك ويدركه ثم يخبر عنه فهو بالحقيقة آلة الصوت

الالهي وعليه قول النبي : صوت قائل ناد فقال ما ذا انادي كل بشر عشب (اشعيا ٤٠ : ٦) فان الانسان انما استودع اللسان ليقول وينادي : انك في الخفية اعلمتني الحكمة (مز ٥٠ ٨)

وما ذا اقول عن قبلة الفم فانها عربون الحنو والمحبة فان الحمام يقبل بعضه بعضاً ولكن اين قبلة الحمام من قبلة الانسان وعذوبتها فانها تشف عن انعطاف حب يجعل القلوب واحداً ولذلك قد عدّ السيد المسيح قبلة يوداس من اقبح الخيانة . أبقبلةٍ تسلم ابن الانسان (لو ٢٢ ٤٨) فما اقبح ما تأتي به فانك تجعل علامة الحب علامة مكر وخيانة وقصارى القول فان للانسان وحده ان يعرب بفمه عما يشعر به باصغريه قلبه وجنانه

اما ما يتعلق بالاعضاء الباطنية فقد قدمنا قدراً من الكلام وافياً لما نحن منشغلون فيه . هذا البدن قد جعله الله سبحانه على هذه الهيئة البديعة من الانقان والارتباط ليكون سكناً لشيء آخر هو اشرف محتداً واعلى منزلة مما يحل فيه وهي نسمة الحياة فنفخ في أنفه نسمة حياة فصار الانسان نفساً حية (تك ٢ ٧) ونحن نتكلم الآن عن هذه الحياة

المبحث الثاني

في الحياة

الفصل الاول

في الحياة اجمالاً

٤٤ الحياة عبارة عن قوة تقتضي الحركة الذاتيــة القارة ولذلك فانها تكون مكملة لما تبدو فيه عند فعله والا كانت حركة لا حياة فيها مثل حركة الاجسام بقوة الجاذبية وغيرها · قال القديس توما (جزء ١ م ١٨ ف ١ في خلاصة اللاهوت) ما ترجمته · ان الاشياء التي تحيا حياة ظاهرة تمكننا من الوقوف على اي الاشياء من شأنه ان يكون حياً واي لا يكون حياً ولكن الحياة الظاهرة تنطبق على الحيوانات فقد قال الفيلسوف (بناث ك ١ ف ١) ان الحياة ظاهرة في الحيوانات وعليه فيترتب تمييز الاحياء من غير الاحياء على ما به يقال ان الحيوانات حية وهو ما به تظهر الحياة اولاً وتبقى آخراً ولكنا نقول ان الحيوان يحيا متى اخذ يتحرك من ذاته ولا نزال نحكم له بالحياة مـا ظهرت فيه تلك الحركة اما متى انقطعت حركته من نفسه بل بدأ يتحرك من غيره فقط فيقال انه ميت لنقصان الحياة فيؤخذ من ثم ان الحي في الحقيقة ما يحرك ذاته نوعاً من الحركة ... وعليه فالاشياء التي تتحرك حركة ما او تفعل من نفسها فيقال لها انها حية واما الاشياء التي ليس لها من طباعها ان تتحرك او تفعل فلا يمكن لنـا ان

نسميها حية الا على وجه من التشبيه

فيؤخذ من كلامه ان الاشياء لاتكون حية ما لم يكن لها في ذاتها مبدأ لاي فعل كان بل لفعل قار مثل حركه الحيوانات التى تحرك من نفسها ولذلك كانت الحياة تقتضي ولا بد الحركة الذاتية القارة سواء اخذت هذه الحركة بمعنى الفعل او بعض التغير مثل الاحساس والادراك . فالحي اذن ما كان فيه مبدأ هذه الحركة

٤٥ قد اعمل الفكر اصحاب الفيزيولوجيا في الاجزاء التى يتركب منها البدن وفيما لكل من الافعال والوظائف ومن العجيب كيف اعموا عيونهم عن الحياة الى ان اتوا لها بتعريفات لايحلو لها بطائل . فقال قوم ان الحياة بالنظر الى صورتها انما هي صيانة البدن في تركيبه الفاسد من غير حدوث فساد ولم يلتفتوا الى ان هذا التعريف انما ينطبق على كل تركيب كيماوي حال صيانته من الفساد وعلى كل جثة تحنطت بما يصونها من الفساد

وقال آخرون ان الحياة انما هي مجموع الوظائف التي تصادم الموت ففيه من القبح ما في الاول فضلاً عن انه يشرح الوجود بالعدم وقال آخرون ان الحياة مجموع علائم تتعاقب في الاجسام العضوية في زمان محدود وهو لفظي لا حقيقي لانه لا يبين ما هي الحياة بل الموضوع الذي تقوم فيه الحياة . وقال آخرون ان الحياة اشتعال : اما هؤلاء فقد سفهوا لقصر لا يخفى على ذي بصيرة لانهم يحصرونها فيما يشاهدونه

يحدث من الاشتعال بين الاكسيجين والكربون في البنية الحيوانية وعليه فكان لا بدّ من التمسك بالتعريف الذي أتى به الحكماء كما سبق بيانه

الفصل الثاني
في درجات الحياة

٤٦ الحركة هي الخاصة الرأسية التي نتمكن بها من الوقوف على احوال الحياة وعليه فكلما كانت الحركة اكمل واتحاد المحرك والمحرَّك اعظم كانت الحياة اكمل وافضل . فقد نظر القديس توما في احوال الحياة نظر متأمل فقال ما ملخصه لا بد من امور ثلاثة مترتبة بين المحرِّكات والمحرَّكات وهي الغاية التي تحمل الفاعل على الفعل والصورة التي تمكنه من الفعل وانجاز الفعل فكل حي حصل على هذه الامور الثلاثة كانت حياته في غاية من الكمال والا كانت ناقصة في شيء فقال ما ترجمته (جزء ١ م ١٨ ف ٣ خلاصة) من الاشياء ما يحرك نفسه لا بالنظر الى الصورة او الغاية اللتين له من اصل الفطرة بل بالنظر الى اجراء الحركة فقط لان الصورة التي تمكنه من الفعل والغاية التي تحمله عليه معينان له من ذات طبيعته وهو النبات الذي يحرك نفسه بمقتضى الصورة المركوزة فيه من الطبيعة على ما يقتضيه الازدياد والتناقص. ومنها ما يحرك نفسه لا بالنظر الى اجراء الحركة فقط بل بالنظر الى الصورة التي هي مبدأ الحركة والتي يلتمسها بنفسه وهو الحيوان الذي

مبدأ حركته الصورة التي ليست له من الطبيعة انما يلتمسها بالحس وعليه فلما كان حسه اكمل كان وجه تحركه اكمل وافضل . . ولكن وان كان له ان يلتمس بالحس الصورة التي هي مبدأ الحركة فيه فليس له ان يعين لنفسه من ذاته غاية فعله او حركته انما هذه الغاية مركوزة فية من اصل الفطرة وهذه الفطرة انما تحركه بغريزتها الى فعل شيء بتوسط الصورة التي يلتمسها بالحس وعليه فكان ولا بد فوق هذه الحيوانات ما يحرك نفسه مع النظر ايضاً الى الغاية التي يرسمها لنفسه اما هذا فلا يتم الا بالبرهان والعقل الذي من شأنه ان يعرف ما بين الغاية والمغيه من النسبة وان يسوق احدهما الى الآخر ولذلك كانت حياة الموجودات الناطقة اكمل وجهاً لانها اكمل تحريكاً فيؤخذ من ثم ان درجات الحياة ثلاث وهي النموّ في النبات والاحساس في الحيوان والادراك في الانسان ولكن ما كان فوق الآخر كان ولا بد من احتوائه على ما تحته لان الحساس نامي والمدرك نامي وحساس . ثم لا بد لمبدا هذه الحياة على اختلاف درجاتها من ان يكون ذاتياً لها

٤٧ لما كان الفرق ظاهراً بين الجماد وقسميه وهما النبات والحيوان كما سيأتي كان من البين ان فيهما شيئاً ليس له في الجماد وجود وهذا الشيء نسميه مبدأ ولكن ما ذا يكون هذا المبدأ فقد تشعبت فيه الآراء فذهب قومٌ الى وجود قوة من جنسها مختلفة بين القليل والكثير عن القوى الميكانيكية والكيماوية يسمونها بالقوة الحيوية وزعم

آخرون ان الحياة انما تتوقف كلها على قوى طبيعية مثل التجاذب والكهربائية وغيرها · وقال آخرون ان الحياة اسم جمعي يتناول علل العلائم الحيوية كلها. وقال اخرون ان هذه القوة تصادم دائماً فعل العلل الميكانيكية اما نحن فنعتقد مع جمهور الحكماء بان مبدأ الحياة انما هو النفس ولكن لما كان لهذه النفس درجات واطوار مختلفة كان لا بد من النظر اليها في كل منها

الفصل الثالث

في الفرق الذي بين الجماد والنبات

٤٨ قبل ان نأخذ في الكلام عن النبات نذكر ما بينه وبين الجماد من الفروقات الرئيسية التي تعرب جلياً عن اختلاف المقوم لهما في جوهرهما واخصهاستة وهي الترتيب والشكل والتركيب الكيماوي والتوليد والازدياد والبقاء

١ً الترتيب · النبات له اجزاء غير متجانسة مثل الخشب والقش والورق والزهر فلكل من هذه الاجزاء غاية علاوة على الغاية الاصلية الوحيدة التي يتجه الى نوالها. اما الجماد فليس له شيء من ذلك فان اجزاءه متجانسة وليس له من الغايات ما يختص بكل منها

٢ً الشكل. النبات يتعين شكله دائماً من الداخل بخطوط محدبة ونوعه يتمشى دائماً على وضع واحد وتركيب واحد اما الجماد فاذا ما

ثمَّ التجوهر رأيته في الغالب يتعين من الخارج وذلك على اشكال هندسية خطوطها مستقيمة تتجه الى زاوية ولا يتمشى نوعه على وتيرةٍ واحدة لامكان قبوله اشكالاً كثيرة

٣ً التركيب الكيماوي . النبات يتركب من عناصر لا يتم ائتلافها طبعاً الا بتوسط الاعضاء وهي التي تدعى بالمواد العضوية واخصها الاكسيجين والهيدروجين والنتروجين والكربون وتراكيبها في الغالب ثلاثية اما الجماد فمواده اما بسيطة واما مركبة تركيباً ثنائياً يشفّ عن نسبٍ بسيطة

٤ً التوليد . النبات يتلد دائماً عن اصل قد شغلهُ غيرهُ من نفس نوعهِ اما الجماد فاصلهُ معزوٌّ الى قوة التجاذب التي بين الاجزاء والى الالتصاقات الكيماوية التي تبدو عند دنو الاجزاء المتلائمة المتضامة

٥ً الازدياد . النبات يزيد حجماً من الداخل بحيث يمتص من المواد الخارجية ما يحيله الى نفسه بعد ان يشغله اما الجماد فازدياد حجمه يتوقف على ما ينضم اليه من الخارج

٦ً البقاء . النبات له حدٌّ يقف عنده في بقائه ولا يمتد وراءهُ وان لم تزل باقية مواد تقويه اما الجماد فلا حد لبقائهِ الى ان يطرأ عليه فعل كيماوي يحلل اجزاءهُ

٤٩ نعقب ذلك بما للنبات من الوظائف فهي التغذية والنمو والتوليد فالتغذية ما لها التماس الطعام واحالته الى عنصرها وافعالها

الامتصاص والدوران والتنفس والتفرز والاحالة · والنمو مآله ازدياد الاجزاء بما يداخلها من الاطعمة الملائمة لها· والتوليد مآله انشاء اصول تنمو ضمن الدائرة النوعية واليه يرجع كل من الازهار والتلقيح والاثمار والزرع · فيوُخذ من ثم ان التغذية والنمو غايتهما خير الفرد اما التوليد فخير النوع

الفصل الرابع

في بيان وجود حياة في النبات

٥٠ قد ذكرنا في العدد ٤٥ ما اتى به بعض الحكماء من الاضاليل في كلامهم عن الحياة ونحن ننقض ما أتوا به بالقضية الآتية وهي ان في النبات مبدأً حيوياً

٥١ وبيانه ان النبات لا يتحرك بقوة من الخارج تدفعه دفع الاهوية بل بقوة ذاتية كامتصاصه العصارة التي تمكّنه من النمو والازدياد والازهار والاثمار وتوليد نباتات أُخرى تضاهيهِ ولكن ما يتحرك من نفسه للفعل ينطبق عليه مبدأُ الحياة ففي النبات اذن مبدأٌ حيويّ وهو ما نسميه نفساً

٥٢ ثم ان النبات جسم يتألف عن كثير من الاعضاء المختلفة لاننا نجد فيه عروقاً واجزاعاً واغصاناً تشبه الفم وتُتمّ افعالاً مختلفة وهذه الاعضاء لا يمكن لها ان تكون معدّة للقوى الميكانيكية فقط لانها تشف عن حركة باطنية لا تأتيها من الخارج وهذه الحركة لا

بد لها من مبدا حيوي هو في الخارج عن المادة والا امست الاعضاء هذه باطلة لا يحلو لها بطائل

٥٣ وايضاً قد رأينا ان افعال النبات واحواله تختلف كل الاختلاف عما للجماد من الافعال والاحوال ولكن مثل هذا الاختلاف يجر ولا بد اختلافاً نوعياً في المبادي فان الجوامد وان تكاثفت او تجزأت او تخالفت اشكالاً لا يتغير ما هي عليه من النسب والقوى فالذهب يستمر ذهباً ومثله النار والحجارة اما النبات فبخلافه فانه يذبل و يزول اذا ما تغير نظام قوامه وعليه فلا بد من وجود مبدا حيوي في النبات ولكن ما ذا يكون هذا المبدا فنحن نذكر في الفصل السادس ما اجمعت عليه الحكماء

الفصل الخامس

في افعال هذه الحياة

٥٤ ان القوة النباتية لا تفعل إلا في الجسم الذي تتحد به لانه موضوعها الوحيد وقد عرفوها بانها مبدا يحيى به الجسم الحي من جهة ما يغتذي و ينمو و يتولد وعليه فتكون افعالها ثلاثة وهي التغذية والتنمية والتوليد فالتوليد يهبها الوجود والتنمية تزيد الوجود كمية لازمة لحفظ التركيب والتغذية تصونه في بقائه اما هذه الافعال فيمتاز بعضها عن بعض لاختلاف ما لكل من الموضوعات لان موضوع التوليد احالة الغذاء الى غير المغذى وموضوع التنمية احالته

الى كمية تضاف الى كمية المغذى . واما التغذية فقوة تمكن الجسم الحي من احالة الغذاء الى جوهره بدليل نمو الاجسام وكبرها بتوسط الاغذية واتقانها. والغذاء حركة متتابعة تستمر الحياة كلها وتختص بالاجسام الحية فقط لانها عمل حي اما الجماد فليس له من ذلك في شيء واما التنمية فترتبط شديداً بالتغذية لتوقف وجودها عليها وان كانت الافعال متخالفة بينهما على ان التغذية تعيض ما يفقده الجسم من الاغذية وتزيده كمية وكبراً ولا سيما فانها تستمر الحياة كلها بخلاف التنمية فان لها حداً لا تتجاوزه كما في الشيوخ وهي في احتياج في تتميم افعالها الى قوى اخصها الاخذ والاحالة والهضم والتبرز وقد عرفوها بانها قوة بها يزداد حجم الجسم بما ينضم اليه من الاغذية ويداخله في جميع الاقطار نسبة طبيعية

٥٥ اما التوليد فيلي التغذية والتنمية لتعلقه بهما لان الجسم متى اغتذى ونمى وزاد اصبح اهلاً لتوليد آخر مثله وهو فعل طبيعي في جميع الاجسام الحية وغايته احالة الغذاء الى جسم حي شبيه به وقد عرفوه بانه قوة تمكن الجسم الحي من احداث جسم آخر متحد معه بالطبيعة والنوع وعليه فتكون شرائطه ثلاثة اولها ان يكون المولود من جوهر الوالد . ثانياً ان يكون شبيهاً به . ثالثاً ان يكون متحداً به بالطبيعة والنوع . اما الشرط الاول فيُخرج الابداع والانشاء لان الابداع انما يدور على شيء على غير مثال سبق وجوده . والانشاء

ايجاد شيء يكون مسبوقاً بمادة وغريباً عن جوهر الشيء ٠ اما التولد فصدور المولود عن جوهر الوالد ٠ والشرط الثاني يلزم عن الاول لان المولود من كونه من جوهر الوالد فلا بد من كونه شبيهاً به ٠ والثالث لا بد منه ليحصل الفرق بين الاجسام الحية والعديمة الحياة اما التوليد عن الجماد فليس من ذلك في شيء انما يتوقف على علة خارجية وعليه يتمشى ابداع العالم وبناء البيوت وغيرها

٥٦ واعلم ان التوليد اشرف افعال الحياة نباتية كانت او غيرها لانه يأتي بشيء يتم به دوام نوعها اذ اخص اتجاهه الى الخير العام وحفظ النوع في جميع اصناف الاحياء ومادته القريبة تجتمع من الغذاء الذي اذا ما تهيأ أحات فيه الحياة التي تلائمه. واما اذا قيل لماذا يصادم اذن الانسان المسيحي هذا العدل الشريف بقمع الجسد ونذر التولية فيجاب بان المسيحي يعلم بان ليس في البتولية امراض الله ولكن لما كانت مشاق الطبيعة كثيرة وغدرات التوليد شديدة خطرة كان يتنازل عن الزواج طالباً لوجه الله سبحانه والله هو الكنز الوحيد

الفصل السادس

في ما هو مبدا الحياة في النبات

٥٧ ليس فيما ذكره الحكماء بخصوص هذا المبداء ما يمكننا من الوقوف عليه في ذاته فقد انقسمت الفلاسفة الى صفين فمنهم من يقضي

في النبات مبدا يعلو قوى المادة منزلة ونظاماً ومنهم من يحصره في الحاصل عن القوى المادية ونحن نورد اخص ما يقولونه على علاته لاننا لا نرى في كل من اقوالهم ما يشف عن محال يمجه العقل اوالبرهان

٥٨ ١ً لا نرى محالاً في قول أُولئك الذين ينفون ضرورة مبدا حيوي علاوة عن القوى الميكانيكية المادية لان علائم النبات وهي التغذية والنمو والتوليد لا تختلف اختلافاً كلياً عن الحركة كما يختلف الاحساس والادراك اللذان لا يشتركان في الحركة الميكانيكية الا من جهة الموجود فيبين ان هذه العلائم انما تنطبق على الحركة لانها حد لها وهي تتكمل بها ٠ ولكن لما ظهر لقوم منهم ان القوى المادية والميكانيكية غير وافية لقوام النبات وان كانت تتكيف في التركيب وضعوا قوة اخرى يسمونها بالمصورة فهي تهيء قوى المادة وتدبرها وليس في هذا الوضع محال لان هذه القوة تكون من شأن موجود معين لابداء العلائم النباتية في المادة ومع المادة كما ان هذه المعلولات ممكنة وهي معدة لهذا النظام لا لنظام يعلوه كذلك من الممكن وجود موجود له قوة ما نشاهده من العلائم في النبات وهو لا يتجاوز نطاق ما اعداليه فان كان المعلول يترتب عليه امكان العلة ٠ ولا تقل انه ينبغي لهذه القوة ان تعرف ما ذا تفعل لانك تنفي الفعل عن الجماد وعن الحيوان نفسه لانه لا يعرف ما ذا يفعل وهو مع ذلك يفعل

٥٩ ٢ً اما الذين يقولون بمبدا حيوي في النبات فيؤيدونه بادلة

اولها : ان القوة الحيوية هي مبدا تكوين الاعضاء وعليه فلا يمكن اخذها عن تركيب الاعضاء لانها مبدأها ولا عن تركيب الجرثومة التي ليست عضوية بالفعل انما هي مادة مهيأة لقبول الاعضاء لان الجرثومة ان هي الا خلية شبيهة بغيرها من الخلايا التي لا يخرج عنها الجسم الآلي لان الخلايا التى تتكوّن عنها الاعضاء والاعشاب المختلفة انما هي كثيرة وشديدة التشابه وعليه فليس فيها او في تركيبها المادي ما يمكن من تركيب الاعضاء

ثانيها : اذا كانت القوة الحيوية قوة تختص بالاجزاء تحت شرط التركيب كانت قوة ميكانيكية تعمل الحركة فيها ولكن القوة الميكانيكية وحدها ليست بكفوء لابداء العلائم النباتية ما لم يعزَ ذلك الى فعل الهي قد استودع الاجزاء منذ البدء حركةً تكون مبدأً لسلسلة جميع الحركات التى تتوقف عليها الافعال الحيوية اذ يمكن للحركة ان تصدر عن الحركة اما هذا فغير وافٍ لبيان ما نحن فيه اذ يلزم عنه ١ً ان تكون الحركات ثابتة غير منقطعة مع انها تنقطع بقليل من الزمان ٢ً ان تكون كافية لتقرير ما نشاهده في العلائم النباتية من الثبات والاتحاد معماً هي عليه من الاختلاف · وعلاوة على ذلك فاننا نشاهد في النبات بعض المصادمة بين القوى الحيوية والقوى الطبيعية وعليه فكان لا بد من حصول حركة جديدة عن هذه المصادمة تكون مخالفة لها كليهما وان تكون القوة الحيوية سائدة

ترتب القوى الطبيعية · اما هذا فغير حاصل · فاذن

ثالثها: ان كانت القوة الحيوية هي الحاصل عن قوى المادة كان لابد من اضمحلال هـذه القوى لاسيما تلك القوى التي تصادم مفعولات القوة الحيوية على انه اذا تجمع اجزاء كثيرة تجمعاً كيماوياً صدر عنه فعل واحد بطل فعل كلّ واحد منها ان يكون قائماً بنفسه اي لا يكون منفصلاً عن فعل المجموع اما ما يحدث في النبات فعلى خلاف ذلك لان العصارة مثلاً التي يغتذي بها النبات تصعد بالقوة الحيوية على رغم قانون الثقل لانها لا تزال ثقيلة

رابعها: اذا كانت المادة وحدها تكفي لقوام النبات كان النبات آلة لا تتجاوز نطاق سائر الآلات وان كانت اكثر اتقاناً ولا يليق بطبائع الاشياء ان تنزل الى درجة البضائع

خامسها: اذا كانت الماده كافية وحدها لماذا يعجز الكيماويون عن الاتيان بعشبة واحده وهم لا يفوتهم مع ذلك طرق التحليلات والتراكيب الكيماوية

سادسها: ان المذهب الذي يقصر الحياه النباتية على قوى المـاده ينهج سبيل الماديين الذين يزعمون انه في وسعهم ان يفسروا كل شيء بتوسط الحركة والقوى المادية

٦٠ هذه الادلة مرجحة غير قاطعة ونحن نذكر ما يمكن من الرد عليها

فالاول غير قاطع لانه ليس لنا من الاختبارات ما يمكننا من الوقوف على مطلق التشابه بين الجراثيم الاولية اذ ليس لاحد ان يراها او يعرف ما يجري فيها من الحراك فان جلّ ما ياتي به العلم الكيماوي هو انه لا يرى فيها اختلافاً ولكن عدم رؤية الشيء لا تدل على عدم وجوده فنحن لا نرى ما هو الله وهو مع ذلك موجود ولا نرى كيف تتحول اللقمة المغذية الى اعضاء مختلفة وهي مع ذلك تتحول . ثم ان العلة انما تُعرف من معلولاتها وعليه فلما كان النبات مختلفاً كان ولا بد من اختلاف في اجزائه الاولية

والثاني يفترض قوة غير القوى المادية ولكن ما الذي يوجب امتيازها عن المادة ؟ فلو امكننا ان نعرف كل ما للمادة من القوى لامكننا حينئذٍ ان نقضي بان هذه القوة الحيوية هي من شان المادة او في الخارج عنها

والثالث كاذب لان الصفات العامة مثل الثقل والمصادمة لا تضمحل انما تثبت فان العصاره تتصعد لافعال تجذبها وتدفعها الى فوق

والرابع لا يثبت ايضاً ما نحن فيه لاننا لا نجد محالاً في كون الله سبحانه هو الذي يجعل النبات آلة في قالب من الاتقان بحيث تستتم افعالها بذاتها بمعزل عن مبدا حيوي منفصل عن الماده فان بذلك يظهر حكمته وقدرته من حيث يختم الماده بقوى تمكنها من الاتيان بمثل هذه الافعال المذهلة

والخامس ايضاً لا يقطع فلو افترضت ان في وسع العلم الكيماوي ان يقف على الذرات الاولية وان يجمعها وان يعرف ما لها من القوانين التي تتمشى عليها والحركات التي تعتورها وانه يمكنه ان يعين هذه الحركات كان لك ان تنتج انه اذا قصر عن الاتيان بنباتٍ كان ولا بد من وجود مبدا الحياة في الخارج عن المادة ولكن ليس لهذا العلم ان يقف على ما قدمناه فالانتاج اذن باطل

اما السادس فنقريع ضد أُولئك الذين يفسرون المعلولات المادية بقوى مادية · فان افعال النبات تظهر انها كلها مادية

٦١ يؤخذ مما قدمناه ان الادلة التي يؤتى بها جملة لاثبات المبدا الحي في الخارج عن المادة غير قاطعة الا انها مرجحة وسببه انه يظهر ان القوى المادية والميكانيكية التي تعتمد الحركة وحدها غير وافية على التمام لبيان ما للنبات من العلائم فان المسئلة في سلسلة علائم ثابتة ليس لها انقطاع من النبات الى الزرع ومن الزرع الى النبات وهذه السلسلة هي على اتم نظام وتأْلف تدور دائماً على نوع واحد من واحد الى آخر فلو كانت الحركة هي العلة الوحيدة لهذه العلائم للزم ١ً ان تكون هذه الحركة قد استودعت اولاً في الاجزاء بحيث يحصل عنها من الضرورة سائر الحركات على سلسلة متواصلة متسقة على احسن ترتيب ٢ً ان تتوالى الحركات من ذاتها متعاقبة للحركة الاولى اما هذا اللزوم فلا يثبت ما لم تفترض قوة في النبات تعدّل هذه

الحركات وتستوقف ما يمانع فلولا هذه القوة المعدلة لوقع ولا بد التشويش في الافعال المادية لانها متضاربة ومصادمة للقوى الحيوية وهي مع ذلك ثابتة في نوعها فلا بد اذن من مبدا هو في الخارج عن عن المادة وهو يعدل اعمالها لنفسه ولا مانع من كونه جوهريًا في المادة على ان يكون كلٌ منه ومن المادة مبدا غير كامل في ذاته فاذا ما اتحدا حصل عنهما طبيعة واحدة · وهذا القدر كافٍ

الفصل السابع
في انتفاء الحس عن النبات

٦٢ ان حياة النبات انما هي من جنسه ولا حس لها · قال افلاطون · ان للنبات قوة حساسة وقد انتصر لهذا المذهب من المتأخرين روبينو وبيشا و ريشيران وغيرهم وقد ضل جميعهم كما نبينه في القضية التالية وهي

ان النبات لا يحس

وسببه اولاً ما من علامة في النبات تدل على احساس فيه اذ ليس فيه من الاعضاء ما يبيّن معدًا لقبول الاحساس ولا له من الوظائف او الحركات ما يقتضيه ايضاً ولكن هذه العلامات تمكّنا من الحكم بالاحساس للحي فانتفاؤها اذن يدل على عدم الاحساس

ثانيًا ان مبدع الكائنات من كونه على ما لا نهاية له من الحكمة لا يضع في ابداعه الاشياء ما لا يخلو له بطائل ولكن وضع الحواس

في النبات مما لا يخلو له بطائل فمن المقرر اذن ان ليس للنبات حواسا

اما الصغرى فبيانها ان من وظائف الحواس في الاحياء تجنب ما يضر بها وتتبع ما لابد منه من لوازم المعاش اما النبات فلا يقتضي الحواس لاي من الوجهين فلا يمكنه ان يتجنب ما يضر به لتعلق عروقه بالارض وتعريه عن قوة الانتقال من المكان الذي يكون فيه فما الافادة اذن من حواس تمكّنه من ادراك ما يضربه وهو غير قادر ان يتجنبه . ثم لا يحتاج ان يفتش على اقواته ولا ان يفصل بين ما يضره وينفعه لانه يمتص بتوسط أليافه وعروقه واوراقه ما يحتاج اليه من المواد التي تأتيه من غير اغتصاب فوضع الحواس اذن فيه مما لا يخلو له بطائل .

المبحث الثالث

فى الحيوان

قد تكلمنا عن النبات الذي هو من سافل درجات الحياة فيجدر بنا ان نتكلم عن الجنس الذي يعلوه مرتبةً وهو الحيوان

الفصل الاول

في الفرق بين الحيوان والنبات

٦٣ـ لا يخفى ان الحيوان لا تقتصر حياته على الغذاء والتوليد انما لهُ ايضاً قوة الاحساس والانتقال من مكان الى آخر ولذلك فانا نشاهد فيه اعضاء لها وظائف تستتم افعالاً ليس للنبات دخلٌ فيها

فضلاً عما له من المرتبة العليا في تركيبه الكيماوي ووضع اجزائه العضوية على انه لما كان غير متعلق بالارض مثل النبات وكان من المترتب عليه ان يسعى في التماس طعامه وفي اتقان هضمه كان لا بد له من قوام يمكنه من تتميم هذه الاعمال وقد ذكرنا في كلامنا عن الهيكل الانساني ما ينبغي له من الاعضاء والوظائف والاتقان . والهيكل الحيواني لا يبعد عنه في الكثير من الحيوان الا بما كان لا يعبأ به فاذا ما اجلت النظر فيهما وجدت ما بينه وبين النبات من الفروقات الكثيرة لكن اخص فصل ينظر اليه الفيلسوف انما هو الاحساس ونحن نؤيده بالقضية الآتية

الحيوان يحس

٦٤ زعم قوم ان ليس الحيوان احساس ولا حياة انما هو آلة اعدها الخالق محكمة الصناعة تحرك نفسها كالساعة وان افعاله كلها مقتصرة على الحركات التي تتم بمقتضى النواميس الميكانيكية اما وجه ابطال ما أتوا به فبيانه

اولاً . اننا نشاهد في الحيوان اعضاء للاحساس مثل الاعين والآذان والانوف الخ والجهاز العصبي وهذه جميعها في الانسان معدة من طبعها لقبول الاحساسات فما الافادة من جميع ذلك ومن الاصوات والحركات المختلفة فالحيوان يميز الالوان والاطعمة والروائح والمذوقات والاصوات ويفصل بين الحار والبارد وبين الصلب واللين

ويشعر بالجوع والعطش والالم واللذة أو يكون في عمل الله الخالق شيء من غير سبب تام فالحيوان اذن يحس لان اعضاء الاحساس كلها فيه . الا ان نقول ان الله سبحانه قد شاء ان يغرينا بما نشاهده فيه اما هذا فكفر لا يقع فيه ذو بصيرة

ثانياً ان الحيوان يضطر من طبعه الى الحركة والى التماس غذائه ولكن هذه الحركة لا تكون واسطة كافية لنوال الغاية ما لم يتدبرها بعض الادراك والا لماذا يتحرك الى هذا لا الى ذلك من الاغذية وغيرها

ثالثاً ان البشر بالاجماع يعتبرون الحيوان ذا نفس تحمله على الحركة وعلى التماس ما يحتاج اليه من طبعه وهذا الاجماع لا يكون كاذباً لانه يعتمد على الاختبار المتواصل الذي لا يتجاوز الطاقة البشرية

٦٥ يقولون ان الله لا يصنع شيئاً لا ينجم عنه افادة وانه يستخدم الوسائط الاكثر بساطة والحال ان الله قد امكنه ان يخلق الحيوان آلة محكمة مهيأة لابداء ما نشاهده فيه من الحركات من غير ان يكون حساساً . فاذن

الجواب : ننكر الصغرى على ان الله وان كان قادراً على كل شيء فلا يمكنه ان يغير طبائع الاشياء التي ابدعها لان كل شيء انما يتقوّم بطبيعته الذاتية له وطبيعة الحيوان تقتضي الاحساس لما استودع فيه من الاعضاء فالله اذن لا يمكنه ان يخلق الحيوان مثل ما يتصور هؤلاء الحكماء ما لم يقولوا ان الله قد شاء ان يغرينا وهو

محال · لا يكون الاحساس كاملاً في جميع الحيوانات على السوية لان منها ما ينقصه شيء من الاعضاء سواء كانت ظاهرة او باطنة فلا يكون الاحساس فيه كاملاً وذلك من ذات الفطرة

الفصل الثاني

في الحواس

الحواس في الحيوان منها ظاهرة ومنها باطنة فالظاهرة خمس وهي البصر والشم والذوق والسمع واللمس · والباطنة اربع وهي · الحس المشترك والخيال والواهمة والحافظة ونحن نتكلم عنها على التوالي

فصل

في الحواس الظاهرة

٦٦ ان الحواس الظاهرة خمس وبيانه : ان الحواس المترتبة لاحساس الخارج لا بد من كونها على قدر الافعال التي تستتمها · اما الافعال فيتوقف اختلاف انواعها على اختلاف الموضوعات التي تؤثر فيها وهذه الموضوعات التي ينشأ عنها الاختلاف هي الحسيات الخاصة لانها هي وحدها تستخرج القوة الى فعل الاحساس وعليه فكان ولا بد من ان تكون القوى الحاسة على قدر هذه الموضوعات الخاصة لان القوى انما تتمايز بالافعال والموضوعات · اما هذه الموضوعات فلا تتجاوز الخمسة وهي الالوان والاطعمة والاصوات والروائح والملموسات لان الاشياء الخارجة لا تؤثر فينا الا باحد هذه الوجوه الخمسة المختلفة

نوعاً كما يرشد اليهِ الاختبار المتواصل وعليه فتكون الحواس خمساً كما قدمناه

٦٧ لا ترتّب بكون الحواس خمساً ليس غير لان الحواس مهيأة لادراك الصفات الحسية التي شأنها ان تؤثر في الحيوان فلو كان يوجد حواس اكثر مما ذكرناه لكان من الضرورة يوجد ايضاً صفات أُخرى غير التي ذكرناها ولا سبيل الى ادراك ما هو في الخارج من الصفات الحسية الا بتوسط هذه الحواس الخمس

٦٨ يقول اصحاب المغناطيس الحيواني ان النفس تشعر بالحلم المغناطيسي باحساسات وتستتم افعالاً لا يمكن ردها الى احدى الحواس المعروفة وهذا الامر وان لم يكن محالاً فلا ينبغي ان نسلّم بهِ من غير رويّة وسببه ان القوى التي يختلقها اصحاب هذا المذهب لا تبدو للعقل في الحالة الطبيعية بل في حالة غير مألوفة لا يحصرها ما نعرفه من النواميس ولكن الاتيان بان للانسان قوى من اصل طبعهِ ولا يمكنه ان يتمتع بها الا بحالة غير مالوفة فلا ينبغي ان نسلّم به من غير فحصٍ وتروٍّ · اما كونه غير محال فبيانه ان الاحساس انما يقتضي بذاته اتحاد النفس بالعضو وتعييناً خاصاً يستثير الاحساس فان قوة الاحساس انما هي في النفس والعضو آلة اما بنية العضو فيلزم ان تكون على هيئة من التهيء تمكّن من قبول الاحساس اما هذا التهيء بحسبما يحصل في الجسم فهو بعض الحركة والحال ان في وسع ما يكون اعلى

قوة من الطبيعة ان يبدي في احد اجزاء المتد تلك الحركة التي تبدو في العين عند وقوع النور عليها فينظر اذ ذاك الجزء مثلما تنظر العين وعليه فقد يمكن للحيوان ان ينظر بغير العين المعدّة للنظر. نقول هذا لا تاييدًا لما ياتي به بعض المشعوذين بل دفعاً لمن يحاول انكار شيء من غير حجة قاطعة . غير ان الحيوان وان رأى في غير عينه من اجزاء جسمه فلا يمكنه ان يرى ما يتجاوز نطاق الطبيعة . وسوف نفرد كلاماً في قوة الارواح بعد كلامنا عن الانسان

فصل

في بيان كل من القوى الظاهرة على وجه الاختصار

٦٩ اولاً : البصر حاسة الرؤية وهو قوة من شانها ان تدرك ما ينطبع في الرطوبة الجامدة من صور الاجسام بتوسط المشف وآلة العين (وقد سبق منا كلام عن غريب تركيبها) وموضوعه النور وما فيه من الالوان المختلفة والواسطة الاجسام الشفافة التي لا تمنع الشعاع من النفوذ كالهواء والماء والزجاج فتعكس الاشعة الى الشبكة وهذه ترفعها الى الحس المشترك بتوسط النواظر كما سياتي في الكلام عن الحواس الباطنة

ثانياً : الشم : نوع من الحواس الظاهرة يدرك معنى المشموم ومقره الانف وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين في مقدّم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وتدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء

المتكيّف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم فما يلائمه يسمى طيّبا وما ينافره منتناً وموضوعه الروائح المتصاعدة من الاجسام المتغيرة

ثالثاً : الذوق : وهو قوة منبثة في العصبة البسيطة على السطح الظاهر من اللسان ومن شأنها ادراك ما يرد عليه من الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية ومقرّه اللسان وموضوعه الاطعمة وقد يطلقونه على القوة المهيأة للطعوم ويخص ايضاً بما يتعلق بلطائف الكلام لكونه بمنزلة الطعام الشهي لروح الانسان

رابعاً : السمع ٠ حس الاذن وهو قوة مرتبة على العصبة المنبسطه في السطح الباطن في صماخ الاذن من شأنها ان تدرك الصوت المحرك بالهواء الراكد من مقر صماخ الاذن عند وصوله اليهِ وهو قوة واحدة وله فعل واحد ولهذا لا يضبط الانسان كلامين في زمان واحد ومقره الاذن وموضوعه الاصوات والواسطة تحريك الهواء بواسطة ما

خامساً ٠ اللمس وهو قوة منبثة في العصب المخالط لاكثر البدن لا سيما الجلد بها تدرك الحرارة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماسّ والاتصال به وبه يصير الحيوان حيواناً لان سائر الحواس قد يمكن زوالها والحيوانية باقية ٠ وموضوعه المساحة وما لها من الصفات والواسطة الجلد خاصة وكل شيء يوصل التأثير الى العصب وان لم يكن طبيعياً كمن يتهدد المجرم بقلع عينه فقد يصادف ان تصاب عينه بضرر قبل قلعها

الفصل الثالث
في الحواس الباطنة

٧٠ هذه الحيوة لا تتوقف فقط على ما يرد عليها من الاحساسات بتوسط المشاعر اذ لا بد لحفظها وكمالها من تمييز بعض اشياء لا توردها المشاعر رأساً كادراك المعاني المتعلقة بالشخصيات والتمييز بين ما ينفع او يضر على ان العصفور مثلاً لا يلتذ بما يجمعه من القش الا بما يرى فيه من المنفعة لاتقان عشه فلا بد اذن من وجود غير القوى الظاهرة تمكن الحيوان من ادراك هذه المعاني ولما كانت هذه المعاني منها ما يختص بالحاضر ومنها بالمستقبل ومنها بالماضي لزم لكل منها قوى خصوصية اما الحاضر فله قوتان وهما الحس المشترك والخيال . والمستقبل له قوة واحدة وهي الواهمة والماضي له ايضاً قوة واحدة وهي الحافظة او الذهن

فصل
في الحس المشترك او المصوّرة

٧١ يراد بالحس المشترك قوة بها تدرك النفس المحسوسات مبصرة ومسموعة ومذوقة ومشمومة وملموسة ومما يعتورها من الاختلافات والفواصل وهذه القوة نفسانية وسببه ان طبيعة كل قوة انما تتميز بطبيعة الموضوع الذي تختص به وموضوع ما ندركه بتوسط الحس المشترك حسيّ لتوقفه على ما يرد على الحواس من التأثيرات المختلفة فالحس

المشترك اذن قوة نفسانية

٧٢ وتثبت ذلك بدليل ادراك البهائم احساساتها وما فيها من الاختلافات على انه لو تعذر عليها ادراك هذه لما امكنها ان. تتبع ما يفيدها وتتجنب ما يضر بها مع ان البهائم ليس لها عقل تميز به فادراك الاحساسات اذن وما يعتورها من الاختلافات انما يختص بقوة نفسانية لا عقلية

٧٣ يقولون ان الحس المشترك لا يمكنه ان يدرك هذه الاحساسات ما لم يرجع الى فعله والحال ان الرجوع الى الفعل انما يختص بالقوة العاقلة فالحس المشترك اذن ليس بقوة نفسانية ولا يلتفتون الى ان فعل الرجوع انما تستتمه تلك القوة التي تدرك افعالها والحس والمشترك لا يدرك افعاله بل افعال المشاعر فالفعل اذن الذي يستتمه الحس المشترك انما هو فعل مستقيم لا فعل رجوع

٧٤ تنبيهات اولاً · ان الحس المشترك يدرك الموضوعات الحسية نفسها لانه يدرك ما ينشأ عنها من الاحساسات وهذه لا يمكنها ان توجد منفصلة عن موضوعاتها وعليه فينقسم موضوع هذا الحس الى قسمين الاول خاص وبلا واسطة وهو الاحساسات والثاني بواسطة وهو موضوعات الاحساسات

ثانياً · لما كان الحس المشترك من القوى النفسانية لزم ان يكون له مقرّ جسدي تتم فيه افعاله ومن المرجح انه في مؤخر الراس الذي

يشترك مع باقي الحواس بتوسط الجهاز العصبي ولذلك فانه يقبل جميع ما يرد عليه من الحواس من التأثيرات المختلفة

ثالثاً . قد سموا هذه القوة حساً مشتركاً لتنزيله منزلة مركز لجميع الحواس الظاهرة على ان جميع الاحساسات تنشأ عنه لانه مبدؤها وترجع اليه لانه حدّها وعليه فتكون الحواس آلاته

رابعاً . ومن ثم تسنى لك ان تفهم كيف ان الحس المشترك يدرك ما للحواس من الاحساسات المختلفة لانه من كونه مبدأً يبث قوته في الحواس ويمكّنها من ابراز افعالها ثم من كونه حداً يقبل جميع ما يرد عليه من الاحساسات ولما كانت هذه الاحساسات مختلفة لزم ان يدرك ايضاً ما فيها من الاختلافات

فصل
في الخيال

٧٥ يراد بالخيال قوة تمكن النفس من حفظ ما تدركه الحواس من صور المحسوسات ومن تمثلها اياها بعد غيبوبة المادة فلما كان الخيال يشاهد صورة الشيء لا الشيء نفسه نتج انه لا يحتاج الى حضور الشيء لكي يتمثله ولذلك فان الخيال يمكننا من تمثل الشيء بعد غيبوبته اما الحواس والحس المشترك فلا سبيل لها الى ذلك لانها لا تمكّننا من تمثّل الاشياء وادراكها الا عند حضورها وورودها عليها وهذه القوة نفسانية ايضاً

٧٦ وبيانه ان القوة التي يكون موضوعها اشياء حسية يتم فعلها بحالة الرقاد وهي مشتركة بين الانسان والبهيمة هي قوة نفسانية لا عاقلة لان المحسوسات موضوع الحواس · والعقل لا يدرك بالحصر وقت الرقاد · والبهائم لا عقل لها ولا ادراك · والحال اننا نتخيل الاشياء ونتمثلها ليس في اليقظة فقط بل في حالة الرقاد ايضاً ثم لا يختص هذا التمثل في الانسان فقط بل في البهيمة ايضاً والا تعذر عليها طلب ما يغيب عنها من المحسوسات وتجنب ما يضرها فالخيال اذن قوة نفسانية لا عاقلة

٧٧ لما كان الخيال قوة نفسانية لزم ان يكون قوة آلية اي لزم ان يتم فعلها بتوسط احدى المشاعر وعليه فاذا ما اختل الدماغ اختلت افعال الخيال او كفت واذا ما اشتد فعل الخيال او طال اتعب الدماغ واعياه

٧٨ اعلم اولاً ان المحسوسات انما ترجع بذاتها الى الخيال بتوسط الكمية والسبب في ذلك انه لا يمكن لنا ان نتصور شيئاً ما لم نتمثله مكتنفاً باحد الاشكال كما يرشد اليه الاختبار ومعنى لفظة الخيال نفسه والحال ان الشكل يختص بالكمية فالمحسوسات اذن ترجع بذاتها الى الخيال بتوسط الكمية · قلت بذاتها لان صفات المحسوسات تختص بالخيال ايضاً ولكن ليس بذاتها بل بالعرض اذ لا يمكن انفصالها عن المحسوسات ولذلك كما ان المحسوسات تختص بالخيال كذلك صفاتها

ثانياً . ان الخيال لا يمكن لفعله ان يتم بدون الحواس والحس المشترك . وذلك ان الخيال انما يدرك موضوعه باعتبار وجوده في النفس لا باعتبار ذاته لان موضوع الخيال انما هو تمثل المحسوسات الذي تم حضوره في النفس اما الموضوع الحسي فيوجد في النفس من حيث وروده على الحواس وتصوره بها ففعل الخيال اذن لا يتم بدون الحواس . ومن ثم بدون فعل الحس المشترك لانه مجمع افعال الحواس الظاهرة و يؤيد ذلك الاختبار لان من يفقد احدى حواسه فانه يفقد بالوقت نفسه ما يرد عليه بتوسط ذلك الحس فالاعمى لا يرى صور الالوان والاصم لا يسمع الاصوات

٧٩ واذا قلت اننا نتصور اشياء كثيرة لا ترد على الحواس كتصور جبل من ذهب فاجيب مع القديس توما ان مثل هذا التصور لم يرد على الحواس باعتبار الكل بل باعتبار اجزائه لاننا نعرف ما هو الذهب مثلاً وماهو الجبل فنؤلف بين هذين التصورين فتنشأ فينا اذ ذاك صورة الجبل وعليه فيكون تصور هذا الجبل جديداً اما اطرافه فلا

٨٠ لا بد من اعتبار امرين بخصوص الخيال اولهما كيف يصادف ان يظهر لنا اننا نتمثل احياناً الشيء نفسه لا صورته . الثاني كيف يؤلف الخيال مما يرد عليه من الصور بتوسط الحواس صوراً أُخرى جديدة . اما الاول فينبغي لحله ان نفقه انه لا بد من حكم العقل لندرك

اذا كان ما نتصوره حقيقياً ام لا . على ان كل ما يعيق العقل عن هذا الحكم انما يكون سبباً يحملنا على ان نتوهم ان نستحضر الاشياء نفسها لا صورها اما هذا فينشأ اما من قبل النفس او الجسد . اما من قبل النفس فيكون كلما حصرت قوتها في موضوع الخيال لانها اذا ما حصرت قوتها في احدى القوى فكانها تترك باقيها فيتعذر عليها اذ ذاك ان تفعل بها وعليه فاذا ما صادف ان يرد على النفس شيء يستميل قوتها الى الخيال فيضعف العقل من ابراز حكم يمكّنه من التمييز بين الشيء وصورته . اما من قبل الجسد فينشأ اما من خدر الحواس كما يحدث ذلك وقت الرقاد واما من قبل مرضٍ يعتري الجسد فيختل نظام حواسه . اما ما يختص بالثاني فقد اسلفنا بأن الخيال يحفظ الصور الحسية على انه وان لم يبق الموضوع فيمكنه ان يتمثله بعد غيبوبته كما يحدث في الرقاد وفي اليقظة ايضاً ولذلك لما كان الخيال يحفظ صور الاشياء ويمكن له ان يتمثلها بعد غيبوبتها كان قادراً على ان يتصورها ويؤلف من مجرد النظر اليها صوراً جديدة لا يكون في طبيعة الاشياء ما يعادلها او ترجع اليه

فصل

في القوة الواهمة او المفكرة

٨١ يراد بالواهمة قوة تمكّن النفس من ادراك بعض صفات لا ترد على المشاعر ولا يمكن ادراكها بتوسطها بان تكون مثلاً نافعة لنا

او مضرة بنا كسخاوة زيد او عداوته وسميت واهمة لانها هي التي تحكم فينا ان في الاشياء ما لا ندركه بتوسط الحواس . وهذه القوة نفسانية ايضاً

وبيانه ان القوى المشتركة بين البهيمة والانسان لا يمكن ان تكون الا نفسانية والواهمة مشتركة بين الانسان والبهيمة اذ من المقرر ان في البهيمة قوة تمكنها من ابراز احكام ضرورية لحفظ حياتها مدارها على الاشياء الحسية بان الذئب مثلاً عدو مهروب منه والولد معطوف عليه وان اختلط بين اولاد كثيرين وان القش الذي يجمعه العصفور نافع لاتقان عشه فالواهمة اذن قوة نفسانية

ولا يستوقفك ما يستنتجه العقل من الاحكام الجزئية نظير الواهمة لان العقل يجرّد ما ينسبه الى الموضوع من الصفات ويدركها بخلافه الواهمة فانها لا تدرك ما هي الصفة انما تدرك انطباقها فقط على موضوعها وسوف تنجلي لك هذه المسئلة عند ما نبين مفاعيل القوة العاقلة

٨٢ لا يخفى عليك ان هذه القوة وان كانت مشتركة بين البهيمة والانسان فهي اسمى قدرةً واشرف منزلةً واعلى رتبةً في الانسان لاقترانها فيه بالقوة العاقلة كما سيأتي بيانه في الكلام عنها

فصل
في الحافظة او الذاكرة

٨٣ : يراد بالحافظة قوة تحفظ ما تدركه الواهمة من المعاني

وتتذكرها وهي مع ذلك نفسانية

وسببه ان موضوع الحافظة الخاص انما هو الماضي من حيث انه ماضٍ فانه موضوع حسي لا عقلي لان الماضي من حيث انه ماضٍ يدل على شيء معين محدود بينما ان العقلي يدل على شيء عام لا يعينه زمان ولا يحصرهُ مكان والحال ان طبيعة القوة انما يقتضي اخذها وتعيينها عن الموضوع الذي تختص به فالحافظة اذن قوة نفسانية لانها تختص بموضوع حسي

٨٤ ويؤيد ذلك اشتراكها بين الانسان والبهيمة بدليل ما نشاهده في افعالهِ · قال القديس اغوسطينوس : ان البهائم والطيور تملك القوة الحافظة والا تعذر عليها ان ترجع الى مقرها واوكارها بعد خروجها وان تطلب اشياء كثيرة تعتادها ولا يمكن ان تعتاد شيئًا لولا القوة الحافظة فالحافظة اذن قوة نفسانية اما هذه القوة فنفسانية باعتبار ذاتها لا باعتبار فعلها فانها تكون حينئذ من مصاف القوى العقلية كما سيأتي بيانه في محله

٨٥ اعلم ان الحافظة انما يسبقها ثلاثة افعال · الاول افعال الحس المشترك الذي يقبل صور الجزئيات المحسوسة لورودها على النفس في اول الامر · الثاني افعال الخيال الذي يحفظ ما يدركه الحس المشترك · ثم افعال الواهمة التي تدرك صورة الشيء المرتسمة في الخيال على ان النفس لا يمكن لها ان تدرك صورة هذا لا ذاك الشيء

ما لم تدرك مثاله معه وهذا المثال لايمكن لها ان تدركه الا بتوسط الواهمة ثم لما كانت الحافظة قوة نفسانية ولا يمكن لهـا من ثم ان تتم فعلها بدون آلة جسدية لزم لتتمته ان يرتسم بعض اثر الشيء في الحس الذي يمكّن النفس من توجيه قوتهـا الى التذكر وذلك من اول ادراك الشيء

٨٦ بقي ان نستجلي ما المراد بالذاكرة · قد يصادف احياناً ان يتعذر علينا تعقُّل ما سبق ادراكه فينا وقد نعقل احياناً منه جزءاً فنجتهد ان نعقل ما يسقط منا ذكره فان كان الاول فهو النسيان وان الثاني فهو التذكر ومن ثم قد عرّفه القديس توما بقوله · ما التذكر الا البحث عن شيء سقط منا ذكره وعليه فاننا نصطاد بقوة التذكر ما يكون تالياً لشيء سبق وجوده فاذا ما اردنا ان نسترجع شيئاً ذهب منا وسقط ادراكه فاننا نسترجع متذكرين ما سبق الادراك اليه فان شئت مثلاً ان تتذكرَ ماذا فعلت مذ اربعة ايام فتقول هذا النهـار فعلت كذا وامس فعلت كذا وقبل امس فعلت كذا فينجم لك حينئذٍ ما فعلته مذ اربعة ايام

تنبيه : اعلم ان ما يسهّل لك العلم بما يُسحَب عليه ذيل النسيان تمثل سلسلة الزمان والمكان والاشخاص ثم مقابلة المتضادات والمتشابهات الخ · فاذا ما تمثلت المكان عرفت ما فعلت فيه ومثله الزمان والقرائن وكذلك اذا ما تمثلت شيئاً صحب معه ذكر غيره كتمثيل البيت

وسكانه الى غير ذلك من الوسائط التي من شأنها ان تعين الذاكرة وتمكّنها من ابراز افعالها

٨٧ يؤخذ من ثم ان في الذاكرة برهاناً لان المتذكر ينتقل من شيء سبق علمه الى شيء لا يعلمه وهو برهان ناقص لانه لا ينتقل من المبادي الى النتائج كما في البرهان الحقيقي بل من بعض جزئيات تتذكرها النفس الى ادراك ما سقط ذكره منها

تنبيه · اما هذا فلا يجعل الذاكرة ان تكون طبيعتها مختلفة عن طبيعة الحافظة فهي اتقن منها واكمل فقط لاقترابها من العقل واتحادها به اما باعتبار ذاتها فهي نفسانية

فصل

قيل ان آلة قوتي الحس المشترك والخيال في تعريفهما البطن الاول من الدماغ بمقدمه للاولى ومؤخره للثانية وقيل خلاف ذلك · وآلة قوتي الواهمة والحافظة في تعريفهما البطن المؤخر من الدماغ اوله للاولى ومؤخره للأخرى واستدلوا على ان مؤخر الدماغ انما هو مقر الذاكرة بان الانسان اذا اراد ان يتذكر شيئاً رفع رأسه مثلاً به الى الجهة الخلفية لتنتبه تلك القوة فيكون ذلك اعون على تحصيل المطلوب

فصل

في مراتب الادراك على وجه الاجمال

اعلم ان اول مراتب وصول العلم الى النفس الشعور وهو ادراك

من غير اثبات وكأنه ادراك متزلزل ثم الادراك وهو تمثيل حقيقة الشيء عن المدرك بتوسط الحواس ثم الحس المشترك وهو قوة تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة وغيرهما في حالة واحدة ثم الخيال وهو قوة تمثل الشيء المحسوس الذي يؤديه الحس المشترك مجرداً عن المواد ثم يرتقي الخيال الى الواهمة وهي ادراك المعاني المتعلقة بالشخصيات كعداوة زيد وافتراس الذئب ورحمة الاب وهذا الى التذكر وهو محاولة النفس لاسترجاع ما زال من المعلومات ثم الى الذاكرة وهو ارجاع الصورة المطلوبة الى الذهن ثم ترتقي جميعها الى القوة العاقلة والتعقل كما سيأتي في الكلام عن القوة العاقلة

الفصل الرابع
في مبدا الاحساس

القضية الاولى · ان في الاحساس معرفة حقيقية

٨٨ وبيانه · قد اجمع الجميع على ان فعل العقل معرفة لانه يمكّنا من الوقوف على الموضوعات التي نبحث عنها ولكن هذا الفعل لا بد له من اركان يصير بها عارفاً وهي الحياة والاستحضار للشيء وميل الفاعل اليه فهذا ما يقتضيه التصور الان له وجهاً يختص به لانه مجرد روحي ونحن نجد هذه الاركان في فعل الاحساس فانه فعل واستحضار للشيء الذي يمال اليه بعض الميل فالاحساس اذن معرفة حقيقية غير ان الاحساس لا يقع ما لم يعينه الى الفعل شيء من الخارج سواء وقع

ذاك الشيء تحت الحواس او لم يقع فقد نرى النور ونحن في الظلمة لسبق تأثير الاعضاء به وبقاء التأثير في المخيلة او لعلة أخرى تبدي التأثير بنا سواء كانت من الخارج او الباطن

القضية الثانية

٨٩ لا يكفي ان يكون مبدا الاحساس ممتدًا ولا بسيطًا فقط انما ينبغي ان يكون بسيطًا وممتدًا معًا بحيث يكون البسيط مستخرجًا للفعل والممتد شرطًا بدونه لا يتم الفعل

هذه القضية تشمل ثلاثة اجزاء الا انه لا بد لنا من بعض تمهدات قبل ان نأخذ ببيانها

لا يخفى ان المسألة انما هي في الوقوف على ماهية المبدا الذي يحس . قال الماديون . ان المادة العضوية هي مبدأ كافٍ لابداء الاحساس . وقال آخرون . انَّ الاحساس انما هو من شأن المبدأ البسيط وحده . وعلم آخرون . ان الاحساس انما ينشأ عن شيئين متميزين متحدين بطبيعة واحدة وهما النفس والجسد . اما هؤلاء فلم يتفقوا على بساطة هذا الحاصل عنهما فقال قومٌ . ان هذا المبدا الذي نسميه نفسًا هو ناقص في الحيوانات الدنيا مثل الديدان وبعض الحشرات وهو عرضة للانقسام . واما في الحيوانات الكاملة فكامل ولا يقبل انقسامًا ومنهم القديس توما . وقال آخرون . ان النفس الحساسة سواء كانت في الحيوانات الكاملة او غيرها لا تقبل انقسامًا وهذا

ما نتعمّد بيانه في الاجزاء الآتية

٩٠ بيــان الجزء الاول · لا يكفي ان يكون مبدأ الاحساس ممتدًا فقط · وسببه · ان الاحساس واحد ولذلك لا يمكنه ان يحصل عن الممتد · فانظر الى الاحساس الخارجي وخذحاسة اللمس مثلاً فاللمس يبدي لنا موضوعاً ممتدًا و يمكّنا من الشعور باحساسات مختلفة مثل البرد والحرارة والصلابة واللين اما الحس الباطن فيشهد لنا بان الحاس واحد ذاتاً ولكن لا بد لقوام وحدة هذه الاحساسات من مبدا غير الممتد يقبل هذه الاحساسات ويرجعها الى واحد بالاتحاد لان الموضوع الحاس واحد بشهادة الحس الباطن وهو الذي يشعر بجميع ما يرد عليه من التأثيرات اما هذا المبدا فلا بد من كونه بسيطاً غير ممتد وسببه · اننا نشعر بالبرد مثلاً في يد وبالحرارة في أخرى فالواحدة ليست الاخرى لانهما اجزاء متمايزة ونحن مع ذلك نشعر بان الاحساس واحد الا انه لا يمكننا ان نقف عليه على هذه الهيئة مالم يكن فينا شيء غير الممتد تقتصر اجزاؤه على كل جزء بازائه من الموضوع · ولا بد من كونه متحدًا ذاتاً والا كان قابل الانقسام وكانت اجزاؤه الواحد منها بازاء الآخر فلا يمكن والحالة هذه ان يرجع الاحساس الى واحدٍ كما نشعر به ولكن ما كان متحدًا ذاتاً فلا بد من كونه بسيطاً · فالمبدا الحاس اذن لا يكفي ان يكون ممتدًا انما ينبغي ان يكون بسيطاً ·

٩١ وايضاً . ان فعل الاحساس قارّ اي الفاعل والمفعول فيه واحد وهو كمال اتحاد المنفصلات فيه اما هذا الكمال فيصادمه انقسام الممتد لوضع الاجزاء بازاء بعضها بعضاً فما يتم من الاحساس بجزء لا يشعر به الاخر . ولا نقل ان هذه الاجزاء قد يمكن ان تكون بسيطة بحيث يتألف عنها المبدا الحاس اذ يلزمها ان تفعل معاً والفعل المعي بين اجزاء الممتد اي الجسم محال لان فعلها هذا اما ان يكون ملازماً واما مفارقاً فان كان مفارقاً فلا يحصل الاحساس لانه فعل ثابت وان ملازماً كان لا بد من حصول احساسات على قدر الاجزاء وهذا باطل بالاختبار فالاحساس اذن لا يحصل الا عن مبدا بسيط ترجع جميع الاحساسات اليه . ولا نقل ايضاً ان الاحساسات تأتلف بحيث يحصل عنها احساس واحد لانها اما انها كلها علل اصلية او الواحد منها اصلي والاخر آلي فان كان الاول كانت الاحساسات متعددة على قدر الاجزاء وان الثاني فنسلّم بالعلة الآلية من جهة كونها شرطاً ذاتياً للفعل لا من جهة مبدا يستخرج الفعل بذاته وعليه فكيفما دارت المسئلة لا بد من التسليم بمبدا بسيط

٩٢ قال الماديون . ان الجسم العضوي هو شيء واحد ولم يلتفتوا الى ان الجسم العضوي اذا كان جسماً فقط كانت الوحدة وحدة تركيب او ترتيب او طبيعة تنشأ عن قوى متمايزة انما متحدة معاً لا وحدة اتحاد ترجع جميع الافعال اليها

فيقولون . ان وحدة الطبيعة كما هي في الجسم العضوي كافية لما نحن فيه بحيث اذا تحرك جزء من الجسم تحرك الاخر ايضاً وهكذا فان اجزاء الفاعل جميعها انما تتحرك لحركة اجزاء الموضوع كلها وعليه فيشعر الفاعل كلهُ بتأثير الموضوع كله

هذا الكلام لا يصلح ولا بوجهٍ من الوجوه وذلك اولاً . لا يصلح هذا الكلام اذا كانت الحركات متخالفة اذ لا يمكن للجزء الواحد ان يتحرك بحركات متخالفة ترجع الاحساسات اليها فاذا شعر الواحد بالحرارة في يد و بالبرودة في الأخرى كانت اليدان شاعرتين بحركات متضاربة معاً واذا كانت اليد الواحدة تشعر بكل الحرارة والاخرى بكل البرودة كان الشاعر بذلك غير واحد

ثانياً . قد يحدث عن الوحدة التي يتجمع فيها اجزاء كثيرة ان يتحرك الجزء الواحد فيتحرك الاخر الملاصق له عن حركة الاول وهلمَّ جراً ولكن الاجزاء المتحركة الا الاول لا تكون حركتها عن الموضوع المؤثر بل عن الجزء السابق الذي يتحرك بحركة ما قبله وعليه فلا تشعر الاجزاء بحركة الموضوع بل بحركة بعضها لبعض

ثالثاً . اذا تعاونت الاجزاء على ابداء قوة جديدة فيحصل في الحقيقة حركة واحدة تكون حاصل القوى المتآلفة كما نشاهد ذلك في حركة السفن والساعات ولكن قوة الجزء الواحد لا تصير قوة الجزء الاخر كما ان الجزء الواحد لا يصير الجزء الاخر فان العقرب في الساعة

لا يصير لولباً ولا التأثير الذي يتأثر به الواحد يصير نفس التأثير الذي يتأثر به الآخر وعليه فلا يكون موضوع التأثيرات واحداً مع اننا نرى بالحس الباطن ان الموضوع الشاعر واحد لانه يشعر بجميع ما يرد على الجسم من التأثيرات على صورة واحدة وعليه فان الوحدة العضوية وحدها لا تكفي للاحساس

٩٣ يقولون ايضاً . من الحيوانات الحلقية والنقيعية ما اذا قطعته قوَّم كل جزء منه حيواناً في ذاته فالنفس اذن تنقسم لانقسام الاجزاء

اجاب القديس توما وغيره ان انفس الحيوانات الناقصة تنقسم لانقسام الاجزاء . وقال آخرون . ان النفس لا تنقسم سواء كانت في الحيوانات الناقصة او في غيرها ولكن لما كانت الاجزاء المنفصلة كاملة واهلاً لقبول الحياة اتتها نفس جديدة تصوّرها . وقال آخرون ان مثل هذه الحيوانات مجموع حيوانات كثيرة متحدة مماً تتجه افعالها كلها الى غاية واحدة فاذا ما انفصلت قام كل واحد منها في ذاته اذ يكون له من الاعضاء ما يكفيه لقبول الحياة بمعزل عن غيره فمنزلتها والحالة هذه منزلة عائلة فاذا ما تفرقت الاولاد عاش كل رجل وزوجته وبنيه بمعزل عن الآخرين فاصل هذه الحشرات واحد يتولد عنه غيره مع بقائه عائشاً حياً لحياة الى ان ينفصل عنه لعلة ما

٩٤ بيان الجزء الثاني . ان المبدا البسيط لا يكفي وحده للحصول على الاحساس

وسببه ان الشعور بالمحسوس انما يتم على وجه يشف عن امتداد لا من جهة الموضوع فقط بل من جهة الشعور نفسه لاننا نشعر بامتداده وصلابته ولينه وهيئته وحجمه وحركته ومكانه وخشونته وملاسته فاذا امسست مثلاً شيئاً شعرت بان فعل الشعور نفسه انما يساوي الجسم في جميع ما يبديه فيك من التأثيرات لانك ترى كل جزء منك وقع عليه التأثير انما يطابق جزءًا من الجسم فتعرف ان الامتداد ليس من شان الجسم فقط بل من شانك انت ايضاً لانك تشعر بالامتداد بخلاف ما اذا ادركت الشيء على سبيل التجريد اذ لا تدرك فيك ما تدركه في الاحساس من وجود الاجزاء بعضها بازاء بعض ولكن ما تشعر به من الامتداد فيك لا يكفي وحده لتحصيل الاحساس فلا بد له من الاتحاد الجوهري بالمبدا البسيط فيحصل عنها طبيعة واحدة يتألف عنها المبدا الحاس على اننا نرى بالاختبار ان الذي يحس فينا والذي يدري انه يحس على وجه يشف عن امتداد انما هو واحد لانه عند ما يحس يحس ان له اجزاء الواحد منها بازاء الاخر ففعل الاحساس اذن انما ينشأ عن المبدا البسيط اما موضوعه القريب فالجسم الممتاز عن الفعل · فيبقى ان نرى ما هو عمل الجسم في فعل الاحساس نفسه

٩٥ بيان الجزء الثالث · ان الجسد شرط ذاتي بدونه لا يتم الاحساس

وسببه · ان الجسد لا يمكن له ان يكون مبدا مساوياً للمبدا البسيط لان الاحساس فعل قارٌ والفعل القار يستقر فقط في الموضوع الذي يبرز عنه وعليه فاذا كان البسيط والممتد يتعاونان معاً على تقويم مبدا الاحساس فاما ان كليهما يستتم الفعل واما ان الواحد منهما يستتم جزءًا منه والاخر جزءًا اخر فالثاني لا يصلح لان الفعل يكون منقسماً في الحقيقة وهذا باطل لمناقضته الحس والمبدأ البسيط · والاول ايضاً باطل لان الفعل حينئذ يستمر كله في البسيط وكله في الجسد ولكن اذا كان كله في البسيط فلا حاجة الى وجوده في الجسد · ثم لا بد والحالة هذه من وجود فعلين كاملين وهذا باطل ايضاً بدليل الاختبار على ان الاحساس من كونه فعلاً قاراً كان لا بد من استقراره في الموضوع الذي يبرز عنه ولذلك فلا يمكن للجسم ان يكون مبدءًا معاوناً لابداء الاحساس

٩٦ فماذا يكون اذن ؟ هو شرط ضروري بدونه لا يتم الاحساس على انه لابد له من ان يكون على وجهٍ يشفّ عن امتداد اما هذا الوجه فسببه الجسد الذي يتحد به المبدا الحاس ويمتد لامتداده وعليه فيكون شرطاً ضرورياً ذاتياً بدونه لا يتم الاحساس · ولا تقل ان البسيط انما يمتد في الفضاء من غير جسد مثل الارواح وعليه فيمكنه ان يحس من دون ان يتحد بالجسد لاننا وان سلمنا بذلك فلا نسلم بانه يمكنه ان يحس بوجه يشف عن امتداد ما لم يكن متحداً بجسد ولما

كان احساسنا على هذا الوجه كان لا بد من الاتحاد بين النفس والجسد ولذلك فانها تتكيف بكيفياته وتبادله في حركاتها وافعالها وهو يسمى آلة متحدة لمعاونته اياها في تتميم افعالها

٩٧ اعلم ان المبدا البسيط الذي نحن منشغلون فيه لا يمكنه ان ينقلب ممتدًا بالعرض ولا بوجه من الوجوه اذ لا يمكن للشيء ان يتغير طبعه الى غيره مع بقائه على ماهو عليه فاذاً كان مبدا الاحساس بسيطاً وممتدًا معاً في الوقت نفسه وهذا محال . ولا تقل ان للمادة قوى نجهلها لاننا نعلم ان المادة مهما كان الامر من قواها التي نجهلها لا يمكنها ان تاْتي بما يناقض ما نعلمه فيها من الصفات الذاتية

القضية الثالثة

٩٨ ان المبدا الحاس جوهر الا انه غير كامل من جهة الطبيعة لا الجوهر

وسببه . الموجود الحقيقي كما هو المبدا الحاس اما جوهر او عرض الا انه ليس بعرض فهو اذن جوهر ثم هذا المبدأ ليس جسماً ولا كيفاً ولا حالاً من احوال الجسم فان هذه جميعها قابلة للانقسام وتنقسم لانقسام الجسم فهو اذن جوهر الا انه غير كامل من جهة الطبيعة لانه لا يتقوم بالنفس وحدها ولا بالجسم وحده بل باتحاد كليهما فينشأ والحالة هذه طبيعة جديدة ولذلك ذانـ يكون اتحاداً جوهرياً اذ ينشأ عنه طبيعة واحدة وموضوع واحد .فمال تختص به وهذا الموضوع

لا يكون الا جوهراً لكن مركباً لانه يتألف عن شيئين ولكن كيف ينشأ عن شيئين كاملين بالجوهر طبيعة واحدة وموضوع واحد هو ممتد ونام وحساس ويحس انه يحس ؟ هذا ما نشعر به من انفسنا ولا سبيل الى انكاره · وكيف نعرف ان ذلك انما يحدث ايضاً في الحيوان ؟ لاننا نشاهده يأتي بنفس الافعال الحسية التي نأتي بها نحن انفسنا وكيف لك ان تعرف ان المبدا الحاس هو نفس المبدا الذي ينمو ؟ لاننا نرى ان التصور والوجدانيات تؤثر كثيراً في افعال الهضم ودوران الدم وحركات الامعاء أفلا ترى ان الحزن يستوقف الهضم والرائحة القوية تستذرف الدموع والالم المفرط يستجري العرق وشهوة الطعام تستنزل الريق والغضب يستسرع دقات القلب والرعبة تقبضها وتذكر الاشياء النتنة يثير التقيء الى غير ذلك من الاحوال التي لا تخفى على ذي بصيرة

القضية الرابعة

٩٩ ان الاحساس لا يتم في الدماغ بل في كلٍّ من الاعضاء المتأثرة

قال بعض الحكماء ان الاحساس انما يتم في الدماغ بتوسط الجهاز العصبي الذي ينقل التأثير اليه بحيث اذا شعر الواحد بحرارةٍ مثلاً في طرف اصبعه يتأثر الجهاز العصبي المنتشر في كامل الجسم فينقل التأثير الى الدماغ وهو [illegible] جعه الى المحل الذي وقع فيه التأثير

بأسرع من لمح البصر

هذا الكلام لا يصلح اولاً · لتأسيسه على ركن كاذب ثانياً لعدم تأييده بحجة مقنعة · ثالثاً · لابطاله بحجج دامغة

١٠٠ اولاً · هذا الكلام مؤسس على ركن كاذب · وسببه انهم يقولون ان المبدا الحاس من كونه بسيطاً لا يمكنه ان يوجد في اجزاء الجسم الكثيرة لانهم يتصوّرونه على شكل النقطة ولكن هذا التصور كاذب لأن البسيط الذي نحن فيه لا يقبل تمييزاً في ذاته وكل ما يتقوّم به واحدٌ متحدٌ وعليه فهو اكمل من الممتد الذي يقبل القسمة وفي وسعه ان يشغل المحل الذي يشغلهُ الجسم مع هذا الفرق بان البسيط يشغله كله في كل جزء من اجزائه والجسم يشغله بحيث يشغل كل جزء منه جزءًا من المحل الذي يشغله ·

وايضاً فان هذا المبدا البسيط لا بد له من الاتحاد بالجسم ومن تصويره اياه ليتمكن من الاحساس بالشيء الممتد فلا بد للنفس اذن من الاتحاد بجزء وعليه فاذا جعلته في الدماغ لزمك ان تجعله في جزء لا في نقطة ولكن هذا الجزء لا بد من كونه ممتداً بان يكون له اجزاء بازاء اجزاء بحيث لا بد له من جهات تحصره

١٠١ ليس من حجة تؤيده · يقولون ان الاحساس لا يتم ما لم تكن الاعصاب مشتركة في الدماغ بحيث اذا رفعتَ هذا الاشتراك كفَّ الاحساس فينتجون ان الاحساس انما يتم في الدماغ ولكن هذا

الانتاج غير حاصر اذ يمكننا ان نعكس القضية بقولنا . ان الاحساس لا يتم الا عند وجود الاعضاء فاذا زالت زال في الوقت نفسه الاحساس فاذن الاحساس يتم في الاعضاء

اعلم ان اشتراك الاعضاء بالدماغ من الشروط الضرورية لتتمة الاحساس فالدماغ عضو عام والاعضاء يختص كل منها بحاسة تورد الى الدماغ ما تشعر به من التأثيرات

١٠٢- ثالثاً . لنا حجج دامغة في ابطاله . اولها . قد جرت العادة بين جميع البشر بان يرجعوا الاحساسات الى الاعضاء المتأثرة ولكن لو كانت النفس تشعر في الدماغ لما كان لهذه العادة ان تسري بين البشر لان النفس لا تشعر بذلك في بادىء فعل الاحساس انما تشعر بخلافه .

ثانيها . ان تركيب الاعضاء تختلف على هيئة تطابق ما يرد عليها من التأثيرات المختلفة اما تركيب الاعصاب التي توصل التأثير الى الدماغ فهو متساوي الشكل فلو كان الاحساس يتم في الدماغ وحده لما امكن النفس ان تشعر بهذه الاختلافات في الدماغ لانها ترد اليه على شكل واحد ووتيرة واحدة . ثم ما معنى ما نشاهده من الاختلاف في الاعضاء .

ثالثها . ان النفس تتحد بالجسد في وحدة الطبيعة اتحاد صورة ولكن اذا كان الاحساس يتم في الدماغ او في جزء منه او في نقطة كان

الجسد يفعل بمعزل عن النفس وعليه فلا يكون مكوّنان بطبيعة واحدة وهذا باطل ٠ فاذن

رابعها ٠ ان الحس الباطن يشهد لنا باننا نحس بالتأثيرات في كل جزء من الجسد واننا نحن الذين نحس وكيف يمكننا ان نحس في كل جزء من الجسد ما لم يكن احساس فلا بد من وجود النفس حيث يحصل الاحساس لان الاحساس فعل قارّ فلا بد من وجوده في الشيء الذي يستخرجه وهو النفس الموجودة في كل جزء من الجسم اذ لا تكون في جزء يقع عليه التأثير ولا تتأثر ما لم ينتقل التاثير الى عضو آخر يرجع التأثير الى العضو الذي وقع عليه التأثير اولاً فهي في كل الجسد فاذن هي تشعر فيه كله

الفصل الخامس

في كيف يتم الاحساس

١٠٣ اعلم ان حل هذه المسئله انما يتعلق بجلاء بعض حقائق نتعمّد بيانها

اولاً ٠ انّ الاحساس لا يتم بدون عضو حسي يختص به

وسببه ان الموضوعات الحسية انما هي الاجسام والاجسام لا يمكنها ان تمس النفس الا بتوسط جسم تتحد به النفس فالاحساس اذن يتم بتوسط هذه الاجسام التي تتحد بها النفس ولكن الاجسام التي تتحد بها النفس هي الاعضاء وعليه فان للاعضاء تركيباً مختلفاً

به تتمكن النفس من قبول ما يرد عليها من الاحساسات المختلفة

١٠٤ ثانياً · ان الاحساس انما يتم بصور تمثل الاشياء الحسية وسببه · ان الاحساس فعل ثابت او فعلٌ حده في الموضوع الحاس اذ يتكمل بهِ لا ما يقع تحت الاحساس من الموضوعات بل ما يحس وعليه فلا يتم هذا الفعل ما لم يتم الاتحاد بين المحسوس والحاس ولكن لا يتم الا بصورة تمثل ما ينوب عنه لان الموضوع لا يمكنه ان يتحد بالقوة الحاسة لتعلم بوجوده ما لم يدخل القوة او النفس ذاتها اما دخوله النفس فيكون امابذاته او بصورته ولكن لا يمكنه ان يدخل النفس بذاته لانه مادة فلا بد اذن من دخوله اياها بصورته او مثاله

١٠٥ ثالثاً · ان الصور تنشأ عن الموضوعات ذاتها لكن لا باعتبار انها تأخذ عنها شيئاً جوهرياً او عرضياً بل باعتبار فعل الحسيات فيها

· اً · ان الصور تنشأ عن الموضوعات ذاتها وسببه ان الموضوع الذي نشعر به كالشمس مثلاً هو في الوقت نفسه علة للاحساس كما يرشد اليه الاختبار وعليه فلما كان الاحساس لا يتم الا بتوسط صورة الموضوع الحسي كان الموضوع نفسه علة لانشاء صورته في النفس اذ لولا وجودهُ وورودهِ على النفس لما ادركته

٢ً · ان الصور لا تأخذ عن الموضوعات شيئاً جوهرياً ولا عرضياً لعدم الاحتياج اليه اذ يكفي الحس ان يتمثل لنفسه ما يؤثر فيه مع بقائه موجوداً في الخارج عنهُ

٣ . ان الصور تنشأ عن فعل الحسيات في النفس الذي ينشيء صورته فيها وهذا الفعل لا بد منهُ اذ لا يكفي حضور الموضوع حتى يدركه الحس بل يلزمه ان يجذب اليه القوة المدركة وان يعينها للفعل وليس له ان يفعل ذلك ما لم يأت بشيء يؤثر فيها فلا بد والحالة هذه للشيء الخارجي ان يؤثر في القوة المدركة اي يبدي فيها صورته

١٠٦ رابعاً . انه يلزم للاحساس علاوة على الفعل الذي بواسطته يبدي الموضوع صورتهُ في النفس ١ً ان يرجع الحس عند قبوله للصورة الى الموضوع الذي تصدر عنه الصورة ٢ً ان يوجه قوته الى الشيء الذي تمثله الصورة اما الاول فلأن قبول الصورة هو من افعال الحس الحية والفعل الحي انما يختص بتلك الاشياء التي تحرك ذاتها للفعل ولاشيء يحرك نفسه للفعل ما لم يفعل شيئاً فالحس اذن عند قبوله يفعل في الموضوع شيئاً وقد جرت العادة بان يسمى هذا الفعل احساساً وعرَّفوه بانه ادراك التأثير المنقول للنفس بتوسط احدى الحواس . واما الثاني فلأن الصورة التي تبدو للنفس ليست هي الحد الذي يقف عنده الادراك بل مبدا به يتمكن الحس من ادراك الشيء الذي تمثله الصورة فلا يكفي الحس اذن ان يقبل الصورة التي يرسمها الموضوع في الآلات المختصة به بل يلزمه ايضاً ان يعول على الصورة المقبولة ويوجه قوته الى الشيء الذي تمثله هذه الصورة ويرجع اليه وقد جرت العادة بتسمية هذا الفعل ادراكاً

وهو عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يحصل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل

١٠٧ - ومما يجدر التنبيه عليه في هذا الباب ١ً وجود العلاقة بين فعل الموضوع في الحس وبين الاحساس على ان الحس في الاحساس انما يفعل مع الموضوع شيئاً كما سبق بيانه اي ان الحس عند قبوله الصورة ينتصب حداً لذلك الفعل الذي ينشئه الموضوع فيه وعليه يكون التأثير الذي يبديه الموضوع في الحس والاحساس به مرتبطين ما بينهما ارتباطاً ينشأ عنه فعل واحد يبتدي من الموضوع وينتهي في الحس . ثم لا بد ايضاً من العلاقة بين الاحساس والادراك لان الاحساس علة يتعين بها الحس لادراك الشيء فيكون الادراك منزلاً منزلة معلول الاحساس وما من احد ينكر ما بين العلة والمعلول من العلاقة ٢ً ان صورة الحسي هي في النفس على خلاف ما هي في الشيء لان وجودها في الشيء بالذات وفي النفس بالتمثل فان صورة الصخر مثلاً من جهة انه صخر ليست في النفس بل مثالها ٣ً ان الصور الحسية لا ترد الى النفس الا مجردة عن اللواحق المادية لان النفس من كونها بسيطة فلا تصل الاشياء اليها الا بحسبما يقتضيه طبعها البسيط ٤ً ان النفس انما تدرك صور المحسوسات في ذاتها لا بواسطة لان وجودها في النفس انما يتم بتوسط الاشياء نفسها لا بتوسط مرآة مثل اذا نظرت العين انساناً في ذاته لا في مرآة . ويؤيد ذلك

ما اشرنا اليه من ان موضوع الاحساس انما هو في الخارج

فصل

مشاكل وحلها

١٠٨ يقولون · ان الصور من كونها مجردة عن المادة لا نسبة لها مع الاشياء الحسية لانها مادية وعليه فلا يمكن ادراك الاشياء الحسية بصورها الخاصة

ويجاب بتمييز التعليل بان الصور ليس لها نسبة مع الاشياء الحسية من جهة الطبيعة مسلّم من جهة التمثيل منكر · وسببه ان ما يمثل غيره لا يقتضي نسبة او اتحاداً في الطبيعة لكفاءة نسبة التمثيل فان تمثال السيدة يمثل البتول مريم وان لم يكن بينهما نسبة في الطبيعة

ويلحون · ان الشبيه انما يعرف بشبيهه والحال ان الاشياء المادية ليست شبيهة بصورها فهي اذن لا تُعرف بها

ويجاب · بان وجه الشبه لا بد من مشابهته بطبيعة المدرِك مسلّم بطبيعة الشيء المدرَك منكر · وسببه · ان المعرفة لما كانت انفعال الفاعل المدرِك لا الموضوع المدرَك لزم ان تكون الواسطة (وهي وجه الشبه) التي تتم بها المعرفة شبيهة لا بالموضوع الذى حصل ادراكه بل بالفاعل الذي يدركه ولما كان هذا الفاعل وهو النفس مجرداً عن المادة لزم ان تكون الصورة التى ترد عليه مجردة ايضاً عن المادة لان المقبول لا بد من موافقته لطبيعة القابل وعليه فيكون هذا

الكلام : الشبيه يعرف بشبيهه مؤيداً هنا لما نحن فيه لا منافياً له

١٠٩ يقولون ايضاً . لا يمكن للجسم ان يؤثر في النفس ولا للنفس ان تتأثر بالجسم ولذلك لا يمكن للموضوع الحسي ان يرسم صورته في الحس ولا للحس ان يقبلها

ويجاب بتمييز الكبرى بان النفس المحضة العرية عن الجسد لا يؤثر الجسم فيها ولا هي تقبل شيئاً من تأثيراته مضرب عنه . النفس المتحدة به من اصل فطرتها منكر على اننا نسلم ان ليس للجسم ان يؤثر في النفس رأساً ومن غير واسطة ولا للنفس ان تقبل شيئاً من تأثيراته رأساً ومن غير واسطة ولكن لما كان التأثير يقع على الحواس رأساً وكانت الحواس حية بالنفس لزم ان تقبل في ذاتها ما يعرض على الحواس من التاثيرات على وجه يلائم طبيعتها اي على وجه يكون عرياً عن المادة

ويلحون ايضاً . ان الجسم مادي فاذن لا يمكنه ان يحدث في الحس صورة مجردة عن المادة

ويجاب بتمييز التالي بانه لا يمكن للمادي ان يحدث صورة مجردة عن المادة في الحس باعتبار كون الحس مادياً مسلم باعتبار كونه حياً بالنفس منكر . فان الحس يقبل التأثير الحسي والنفس تقبله على الوجه الذي يلائم طبيعتها كما قدمناه .

الفصل السادس

في ان الحيوان لا يعقل

١١٠ نظر بعض الفلاسفة الى ما للحيوان من الافعال الجليلة المذهلة مثل التمييز بين المضر والنافع والاحلام والتذكر والشهوة والسعي في تحصيل الاغذية ولوازم المعاش وغيرها فظنوا انه ذو عقل يمكنه من مثل هذه الافعال وقد قال بعضهم مثل ديموقراط وبيتاغور ان انفس البشر والحيوانات ٠ واحدة وقال آخرون ان البهائم لأحكم من البشر بل هي احب الى الله منهم وقال آخرون من المتأخرين منهم لوق الانكليزي وكونديلاك الافرنسي انه لا فرق بين الاحساس والادراك ولذلك كان الحيوان حساساً ومدركاً واما الماديون فان جل اعتنائهم تنزيل الانسان منزلة البهيمة ٠ ومن اصحاب الفيزيولوجيا من يقسم افعال الحيوان الى غريزية وعاقلة فيعزون الى الغريزة ما يجري دائماً على وتيرة واحدة والى العقل ما يستفاد بالتعليم والاقتداء ونحن نبطل ما يأتون به بالقضية الآتية

قضية

ان الحيوان لا يعقل

١١١ وبيانه ان من شأن القوة العاقلة التعبير عن التصورات الكلية التي تنشأ عن الاشياء المعلومة وعليه فحيث لا تكون قوة هذا التعبير لا تكون القوة العاقلة ولكن الحيوان لا يعبر عن تصورات كلية

فالحيوان اذن لا يعقل اما الصغرى فبيانها · ان هذا التعبير من
كونه طبيعياً كان لا بد من الاتيان به في وقت من الاوقات ولكن
الحيوان لم يات به مذ كان فليس فيه اذن قوة تمكّنه من التعبير عن
تصورات كلية لانه مذ كان لا يزال يتمشى على نمطٍ واحد ووتيرةٍ
واحدة لا يمكنه ان يحصل بمباحث عقلية على معرفة ما ينفعه او يضر
به بمداولة عقلية بل بغريزة الواهمة التي له من اصل الفطرة لانه منذ
نشأته يتبع ما ينفعه ويتجنب مايضر به ·ولا ان يؤلف هيئة اجتماعية
ينضم اليها نظير الانسان بحيث يعبر عما يبطنه باشارات يصطلح عليها

وايضاً · لو كان الحيوان ذا عقل نظير الانسان لما فعل دائماً
نفس الشيء الذي يفعله مذ كان لان موضوع العقل شيءٌ كلي غير
معين وعليه فلا يقتصر العقل على شيء واحدٍ محدود انما يدور على
كثير من الاشياء متفقة كانت او غير متفقة ثم ان العقل حرٌّ فله ان
يخالف اعماله ولا يستمر على نمطٍ واحدٍ فيما يأتي به من الافعال
المتخالفة وعليه فلما كان الحيوان يفعل دائماً على نمطٍ واحدٍ ذات
الفعل الذي يفعلهُ مذ كان ولا بد لا يعقل ولا بوجه من الوجوه

١١٢ وايضاً · من شأن الانسان ان ينتقل في ادراكاته من
المعلوم الى المجهول ولذلك فانه يتقن اعمالهُ يوماً فيوماً اما الحيوان فلا
يزال كما كان مذ كان فالسنونو مثلاً لا تزال تصنع عشها كما كانت
تصنعه في كل وقت من غير ادنى اتقان فلا عقل اذن لهُ

وايضاً . لو سلمنا ان للبهيمة عقلاً فما الذي يمنعها عن التكلم والكلمة من افعال العقل الذاتية فان من البهيمة ما لا ينقصه عضو التكلم مثل الببغاء والعقعق وهو مع ذلك لا يتكلم . ولا نقل ان للبهيمة دلائل طبيعية تمكنها من مبادلة الانفعالات ومشاركتها لان هذه الدلائل مهما كان الامر منها فهي بعيدة جداً عن كمال الكلمة فان البهيمة انما تصوّتُ بغريزة طبيعية لاقصد اظهار انفعالاتها لغيرها قال القديس اغوسطينوس . البهائم تحيي ولا تفهم

١١٣ يقولون . ان من افعال البهائم ما يستدل به على انها ذات عقل وفهم

والجواب . مهما كان الامر من هذه الافعال فانها تُحمَل كلها على الغريزة لا على قوة عاقلة على انه لو حملنا هذه الافعال على قوة عاقلة لاصبحت البهيمة افضل من الانسان كمالاً وفهماً وذلك لو كانت البهيمة تستتم عن معرفة وفهم ما تاتي به من الافعال مثل انتقاء الطعام وحفظه والاصطياد والتماس الادوية وبناء الاوجرة لنفسها ولاولادها والاعتناء في تربيتها والدفاع عنها والمعرفة لازمنة السفر والترحل وعقد بعض اجتماعات ينضم اليها فلو كانت تستتم هذه الافعال عن فهم وادراك لكانت لا محالة عارفة بنواميس الطبيعة الجرمية وبالهندسة وبقوانين الموازنة الميكانيكية وبقوى الاعشاب وبتركيب جسدها نفسه ومستدركةً لما يلزمها هي واولادها من المعاش ومستطلعة على

الاهوية والعواصف ثم لكان يمكنها من غير اختبار ولا معلم ان تستنتج من جميع هذه المعارف بنفس فطنتها وحذاقة فكرها التماس ما ينبغي ان تتجنبهُ او تعمل به ومتى ينبغي لها ان تعمل به وهذا جميعه مما يتجاوز الطاقة البشرية وعليه فانها تكون افضل من الانسان فهماً وكمالاً

١١٤ هذه الافعال كلها غريزية ولكن من الافعال ما يسميها اصحاب الفيزيولوجيا بالعاقلة وهي التي يتعلمها الحيوان مثل تمرينه على مناولة الطعام او الاتيان بافعال تشفُّ عن بعض الادراك وهذه الافعال ايضاً تدور كلها على فعل الغريزة وليس فيها ما يشير الى التعقل الذي من شانه ان يأتي بتصورات كلية فان مرجع هذه الافعال اما لذة ينالها الحيوان عن فعله او ألم يقصيه عنه فاطعم الكلب جرى اليك وتبعك . أو جعه يبعد عنك وقد يعاون على هذه الافعال ايضاً ما قد يتجمع في مخيلة الحيوان من الاشباح التي تمثل له الاشياء منها مفيدة ومنها مضرة وذلك اما بحكم احساس يتولد فيه واما بحكم المصاحبة . قال القديس اغوسطينوس . ما اكثر ما نرى من اعمال النحل المذهلة التي من شانها القاء الدهشة في عقولنا ولكن مهما كان الامر منها فلا تتجاوز نطاق الاحساس على انهُ وان كان حسها من ابدع ما نشاهده فليس لهُ ان يشترك في العقل الذي يمتاز به الانسان والملاك . وقال القديس توما . (في كلامه عن الحق مسئلة ٢٦) ما ملخصه . ان احكام البهائم من كونها غريزية ومن ثم طبيعية فهي

شبيهة بافعال الاشياء الطبيعية وعليه فان البهائم تتبع الحكم الذي افاضه الله سبحانه عليها ومن ثم فان لها حركات باطنية وخارجيــة تضاهي حركات العقل حتى ان لها مبدأً منتظماً لبعض من الاشياء

١١٥ تنبيه : ١ً : ان الحيوان قد يستدرك المستقبل وقد يقتبل شيئاً من العوائد انمـــا كل ذلك يُحمل على الغريزة التى افاضها الله سبحانه عليه لا على قوة عاقلة نظير الانسان

٢ً : انه يفهم غير ان فهمه هذا يسمى غريزة وهو في الحقيقة يختلف عن فهم الانسان كما قدمناه

٣ً : الغريزة ميل طبيعي يحمل صاحبه على تتميم افعال لا يتصور مآلها ولا يعرف اسبابها ويستعمل وسائل لا يغيرهـــا ولا يبحث عن ايجاد سواها ولا عما بين المآل والوسائط من النسب فالغريزة تحمل الطفل على الرضاعة والانسان على التنفس والنحل على عمل العسل والطير على التعشيش الى غير ذلك من الاعمال التي ياتي بها الحيوان قالوا انما هي والعقل شيء واحد وهو ضلال اذ لا يبدو عنها ما للافعال العقلية من الكمال والتجريد .

الفصل السابع
في بداية نفس البهيمة

لا بد من احد امور في الكلام عن بداية نفس البهائم اما التوليد واما التحوُّل واما الابداع ونحن نذكر كلاً منها على التوالي

١١٦ التوليد · قال قوم ان النفس البهيمية انما تنشأ بقوة التوليد ليس غير بدليل ان هذه النفس لا تقوم بذاتها وما لا يقوم بذاته لا يكون نشوءه الا بطريق التوليد لتعلقه بالمادة بخلاف ما يقوم بذاته فانه لا تعلق له بالمادة · وقد اوهمهم ذلك ما يشاهدونه في الحيوان من النقصان مع ان هذا النقصان هو من جهة الطبيعة لا من جهة الجوهر لان نفس البهيمة من كونها حساسة ليس الا كان لا بد من اتحادها بالجسد ولكن اذا نظرنا اليها في ذاتها فهي مبدا بسيط كله في كل من اجزاء الجسم كما قدمناه وهذا المبدا لا يكون الا جوهراً كاملاً لكن من جهة الجوهرية لا الطبيعة · وقالوا · ان هذه النفس انما تتولد لا بفعل الجسد او بقطع جزء من النفس بل بقوة مصوّرة هي في الزرع يستودعها فيه المولّد · ولكن مهما كان الامر منها فهي اما بسيطة واما مركبة واما شيء بين ذلك فان كانت بسيطة كان لا بد من نشأتها بالابداع وان مركبة كان الاحساس مبدا غير بسيط وهو باطل كما اسلفنا بيانه · وان شيئاً بين ذلك سلمنا ان ليس فيه ما يصادم قدرة الله اذ يمكنه ان يخلق شيئاً لا يكون روحاً صرفاً ولا ماديًا غير ان مثل هذا الكلام لا يوقفنا على حقيقة ما نحن فيه ولا نجد في الحيوان افعالاً تشير اليه مع ان الاشياء تُعرف بافعالها · ثم ماذا تكون هذه القوة المصوّرة ؟ فاما انها تولد الشيء من العدم واما من مادة سابقة · فان كان الاول كانت هي والخالق شيئاً واحداً · وان الثاني كان ولا بد

لهذه المادة السابقة اما انهـا تحتوي على جرثومة المولود ام لا · فان كان الثاني كان لا بد من الابداع من العدم · وان الاول وقعنا في مذهب التحول من حيث انتشار الجرثومة بوجهٍ من الوجوه وعليه فلا يصلح الكلام بالتوليد

١١٧ التحوّل · هو افتراض ينتصر له القـائلون بتغير الانواع العام ومآله ولادة الحيوان عن مادة جامدة او عضوية وذلك بمعزل عن فعل المولّد ولكن لما بلغوا الى الحيوانات الاولى التي زعموا انهُ نشأ عن تغيرها حيوانات اخرى لزمهم ان يقولوا بولادتهـا عن مادة عضوية قد نشأت هي ذاتها عن مادة جامدة على سبيل التولد الذاتي

هذا الرأي ليس جديداً اذ قال به الاقدمون وهم المنتصرون لمذهب ارسطو بخصوص الصورة والمادة فقد علّم هؤلاء الفلاسفة ان الحيوانات التي يسمونها غير كاملة يمكنها ان تولد عن المادة العنصرية من غير زرع بل بقوة السماوات التي تستخرج النفس الحساسة من المادة · وقد جاء هذا الكلام مطابقاً لمذهبهم بخصوص الصورة والمادة كل المطابقة فقالوا ان البنية التي يتقوّم بها الحيوان انمـا تتبع صورة النفس التي تتحد رأساً بالهيولى · وهـذه النفس غير مخـلوقة بل مستخرجة من المادة اذ لقوة السماوات ان تستخرج صوراً مادية ذلك بعية العلل الحيوية فتسنى لهم اذ ذاك ان ينتجوا ان من الصور الناقصة ما يمكن استخراجه بقوة السماوات عن المـادة العنصرية التى اذا ما

صورتها النفس بعد تهيئها صارت بنية يتقوم بها الحيوان . وقد جاؤوا بمثل هذا الكلام لانهم نظروا احياناً ان من الحيوانات ما يتوالد ولم يظهر له زرعٌ او بيض تتوقف عليه الولادة . وقد ضلوا لانه من المقرر ان الحي لا يولد الا عن الحي مهما كان الامر من البيئة التي يولد فيها . اما المنتصرون لهُ من المتأخرين فيدّعون التحول لا عن المادة العنصرية بل عن المادة العضوية ولكن بمعزل عن فعل مولد او بيضٍ اوزرعٍ يتولد عنه بعض الحيوانات الصغيرة وهكذا تتحول المادة العضوية الى حيوانٍ كامل فيظهر من ثم ما بين هذين المذهبين اي التولد الذاتي وتحول الانواع من المجانسة والقرابة على انه اذا كان الحيوان الاول يمكنه ان يتحول عن المادة العضوية الى حيوانٍ كامل كان من الممكن ايضاً ان يتحول هـذا الحيوان الى آخر وذاك الى غيره الى ما لا نهاية لهُ

١١٨ : قد حاول اصحاب هذا المذهب ان يثبتوه ببعض اختبارات يتعمدونها ولكن ساء ما يعتمدون عليه لان الاختبارات التي يأتون بها من توليد بعض الحيوانات بمعزلٍ عن زرعٍ او بيض لا تتم بمعزل عن ادخال الهواء الى البيئة التي يجري فيها الاختبار . والهواء يحمل من البيض ما اذا ارقد ببيئة تلائمه افرخ . وعليه فاذا حاولوا مثل هذه الاختبارات في الفراغ كان اختبارهم لا يؤدي منه شيء ولذلك لا يكون التولد الحادث الا عن بيض يحمله الهواء وعليه يتمشى ما نشاهده

من الديدان في الإثمار وفي المحال النتنه

فلو رضي اصحاب هذا المذهب بقولهم . انه في بعض ظروف قد يتجمع عن المادة العضوية بقوة العلل الطبيعية شيء او كلّ يكون آلةً ملائمة لحياة يحلها الخالق فيها لما كانوا يأتون بشيء يشير الى محال او منافاة فما البنية الا ترتيب يحصل عن تهيوء المادة الجامدة لقبول الحياة التي تحل فيها فيكون مذهبهم والحالة هذه اقل قبحاً من مذهب اصحاب الصورة والمادة الذين يولّدون الحيوان عن المادة وقوة السماوات . قال ابن سينا وهو من اعظم المنتصرين للمادة والصورة انه يمكن لجميع الحيوانات ان تولد عن بعض امتزاج العناصر من غير زرع بل بطريق الطبيعة وقد حمله على ذلك زعمه ان للقوة السماويه ان تستخرج من المادة النفس الحساسة

اما هذا الكلام فساقط ١ً بالنظر الى النفس . لا يمكنها ان توجد بطريق تحول غيرها اذ لا بد من ابداعها كما سيأتي بيانه ولكن اذا كان التحول يعم الحيوان كله كان ولا بد من احصاء النفس فيه ايضاً بان تكون متحولة ٢ً بالنظر الى الجسد . فان الناموس العام المجمع عليه هو ان الحي انما يولد عن الحي وذلك بتوسط براعم تنقطع عن اصولها او زرع او بيض ينضج في بيئة تلائمه . ثم اذا كنا لا نقدر نميز جميع ذلك كان ذلك معزواً الى ما نحن عليه من الجهل والقصر لا الى عدم صحته وقد اشار الكتاب الى ما نحن فيه بقوله . وصنع الله

وحوش الارض والبهائم والدبّابات* بحسب اصنافها (تك ١ : ٢٥) ٠

١١٩ فانظر الآن الى اين يرجع تحول الانواع ٠ قال لامرك وهو من اشهر من انتصر لهذا المذهب ٠ ان الله قد خلق بالحقيقة المادة فلما برزت الى الوجود اخذت بقوة تختص بها تنتقل الى مادة عضوية فتجمعت بنية تكوّنت عنها اولاً الحيوانات السفلى الغير الكاملة مثل الدبابات والنقيعات ثم اخذت تعتورها تغيرات متواصلة الى ان البستها صوراً واشكالاً مختلفة عليها تتوقف سلسلة الحيوانات طُرًّا وهذه السلسلة قد اخذت متصاعدة الى ان انتهت في الانسان وعليه فيكون اصله عن المادة العنصرية التي تحولت بقوة الطبيعة او بفعل الحرارة والكهربائية ٠ اما سبب هذه التحولات المتعاقبة فالاحتياج الذي تشعر به الحيوانات في بحر تحولاتها لاختلاف ما كان يرد عليها من القرائن والاحوال ٠ وقد جعلها هذا الاحتياج تستمد اميالاً وقوى جديدة تعقب اميالاً وقوى كانت فيها من قبل فنشأ عن هذه الاميال والقوى الجديده بنيات مختلفة عما كان لها من قبل فحصل تغير في الاعضاء والقوى على ان الاحتياج الى الطيران جعل لها جوانح والى المشي ارجلاً والى المناولة ايادي والى القوت معدة وعليه قس سائر الاعضاء وصار الانسان غير الذي كان وذلك بقوة الطبيعة

اخذ دروين الانكليزي عن لامرك وجعل للتحول نواميس

بسطها شارحه بختر الالماني وارجعها الى اربعة وهي ١ً تنازع البقاء ٢ً . تغير الافراد ٣ً انتقال هذه التغيرات بالوراثة ٤ً الانتخاب الطبيعي . فلا نذكر الا بعض ملاحظات على ما جاء به لامرك من التلفيق واما الرد على دروين فتراه في كتابنا اصل الانسان والكائنات

١٢٠ ١ً هذا المذهب لا ينطبق على النفس ولا بوجه من الوجوه اذ لا بد من ابداعها كما سيأتي

٢ً ولا على الجسد لان الحي انما يولد من الحي كما سبق بيانه آنفاً

٣ً ان الانواع لا تتغير بطريق التحول

٤ً لا عمدة لهذا المذهب فيما يأتي به لان المقابلات التشريحية بين الحيوانات المتشابهة انما تجري على الجثث والاجياف من غير ان يصير الالتفات الى الحيوان الحي مع انه من الواجب ان تجري المقابلات بين الانسان والحيوانات الحية ولذلك لا يصلح الاسلوب الذي يتوقف على مقابلات يلتمسها من علم التشريح اذ قد يمكن مثلاً لجسد الانسان اذا اعتبرناه في ذاته من حيث انه جسد ان يكون مشابهاً لجسد بعض الحيوانات مثل المشابهة في الحركة والاحساس الا انه لا ينتج عن ذلك ان الانسان انما هو متحول عنه لان التشابه لا يدل على التوليد لا سيما اذا كان غير عام للشيء في جميع اطواره وافعاله .

١٢١ ولنا حجج أُخرى تنقض هذا المذهب نأخذها من نفس

كلامه · قال اً ان علة التحول متوقفة على احتياجات واميال يشعر بها الحيوان بحيث يؤدي بهما الى تغير الاعضاء والحيوان كله كاحتياج الجمال الى طول الرقبة لمناولة الطعام في الصحارى ولكن هذه الاحتياجات وهذه الاميال انما نعينها الطبيعة نفسها والقوى التي لها اذ لا يمكن للحيوان ان يشعر باحتياجات واميال لا تجيء مطابقة لطبيعته ولا يكون سببها الأخير في نفس الطبيعة · والقرائن والاحوال لا تؤثر فيه بما يزحزحهُ عن طبيعتهِ · نعم ان الاستعمال او عدمه قد يهذب العضو او يوهنهُ وقد يستوقفه ايضاً الا انه لا يولد عن ذلك عضو جديد وعليه فيكون الاعتماد على مثل هذه الاحتياجات والاميال ضرباً من الهذيان لان الميل يتوقف على القوة السابقة · ثم انه لا واحد من اصحاب التحول يأتينا بحادث يشير الى ما يزعمون (١)

٢ً ان قوة الحيوان تقوم اما بالعضو وحدهُ واما بالعضو و بمبدا بسيط ايضاً فان قلت بالعضو وحدهُ كان الكلام محالاً لانك اذا اخذت الاجزاء التي يتركب منها العضو وجمعتها وحدها بمعزل عن مبدا بسيط يحركها كانت لا تأتي بما يقتضي منها من الافعال · وان بمبدا بسيط ايضاً ترتب سؤال وهو · كيف يتحول هذا المبدا ؟ هل نقول انه يبقى كما كان وهو يأتي بافعال مختلفة لاختلاف الاعضاء التي يتقوم بها اما هذا فلا يصح اً لانه من المقرر ان الآلة انما تترتب

(١) انظر وجه ٤٠ و٤٣ من اصل الانسان والكائنات

على العلة الاصلية كما تترتب الواسطة على الغاية ولا يعكس ولذلك فان اختلاف الاعضاء انما يفترض اختلافاً في المبدا الحي ولما كانت الطبيعة توزع لكل علة ما يلائمها من الوسائط والآلات كان لا يلبث المبدا واحداً عند ما تتغير الاعضاء ٢ً وعلى فرض صحة ذلك بين البهائم فما الذي ينبغي ان نتصوره عند ما يتحول القرد انساناً هل تبقى النفس القردية فان قلت ببقائها اتيت بهذيان يستحق الصفع . ثم لا بد من زمانٍ كانت النفس فيه قردية وانسانية معاً فكيف قد نسته ولم يعد في وسعها ان تتذكره ولا بوجه من الوجوه

٣ً اذا نظرنا الى هـذه المسئلة تاريخياً وجدناها من جملة الاختراعات التي قد يختلقها الوهم . لا نجد في تاريخ الحيوانات اثراً يشير الى تغير في شكلها واخلاقها . فان كل ما تبديه النقوش المصرية من الحيوانات وما يورده الكتاب المقدس وما يذكره هوميروس وارسطو عن اختلاف الحيوانات واشكالها لا يشير الى ادنى تغير فيها فالذئب لا يزال ذئباً في اخلاقه واشكاله كما وصفه الاقدمون . فقالوا ان مثل هـذا الزمان لا يكفي لتتمة التحول والانتقال فننزل اذ ذاك الى اعماق الكرة ونتجول في البسط الجولوجية فلا نجد في الاحافير المطمورة في قلب الارض مذ تكوّن اول بساط منها ما يشير الى تحول نوع الى آخر بان نجد مثلاً كائناً نصفه بغل ونصفه جمل او نصفه قرد ونصفه انسان مع ان الامر لو كان صحيحاً لكان ولا بد من حصوله

لان التحولات عندهم متواصلة متعاقبة وعليه ١ً فلماذا قد كفت قوة هذا التحول منذ اجيال كثيرة مع ان القرائن لم تتغير لان الترتيب الطبيعي لا يزال باقياً كما كان ٢ً لماذا لا نجد من الحيوانات الا ماهو كامل ولا نجد وصلة بين نوع ونوع فان كان امر التحول موقوفاً على فعل الطبيعة هل عدلت الطبيعة ان تكون طبيعة فالقول اذن بالتحول ضرب من الهذيان والوهم الفاضح

١١٢ الابداع · بيان ان النفس هذه لا يمكن لهـا ان تبدو الا بطريق الابداع · يؤخذ مما قدمناه وهو انها لا تبدو بقوة التوليد ولا بحكم التحول فيبقى اذن انها تبدو مولودة بقوة الابداع وسببه الخاص ان النفس هــذه جوهر بسيط وهو لا يتركب عن اجزاء سابقة وجوداً اذ لا يمكن لهذه الاجزاء ان تستخرج عن الموضوع لان ما يستخرج عنه يكون عرضاً لا جوهراً ولا عن جوهر مركب لانها لو اخذت منه لكانت فيه من قبل اخذها · ولا عن جوهر بسيط لان البسيط ليس له اجزاء ولذلك لا يؤخذ منه شيء ما لم يؤخذ كله ولا عن قوة السماء لان السماء من اين اخذت هذه القوة فلا يمكنا ان نتجنب التسلسل ما لم نقل انها استخرجتها من العدم وهذا باطل فيبقى اذن ان وجود النفس هذه انما يتم بطريق الابداع ليس غير

واذا قلت ان في الزرع (او البيضة) قوة مصورة او مولدة الجنين قلنا ان صح ذلك كان الخالق قد استودع فيه هذه القوة

بحيث اذا حل في بيئة ملائمة تهيأ لقبول النفس التي يحلها الله فيه اذ ليس في الزرع (اوالبيضة) ما يمكنه من الابداع من ذاته كما قدمنا بيانه

الفصل الثامن

في نهاية نفس البهيمة

١٢٣ قبل ان نأخذ ببيان النفس البهيمية نورد شيئاً بشأن العلة التي تجر الموت الى البهيمة · من المقرر ان الحياة تزول منذ ذهاب النفس او انقطاعها اما ذهاب النفس وانقطاعها فتتوقف على وهن الجسم وعدم ملائمته للافعال الحيوية ولذلك اذا جرّيت الى الجسم ضرراً فانك تجر الموت اليه فيؤخذ من ثم ان الجسم يعاون الحياة بشيء ولا يُعزى كل شيء الى النفس بحيث تكون هي الفاعلة الوحيدة لجميع ما يبديه الحيوان من الافعال والاحوال اذ لو كان الامر كذلك لما كان للموت وطئة ولا علة لان النفس من كونها تبقى واحدة كان يمكنها ان تعوض ما يفقده الجسم عند وهيه وانجراحه وتجدده دائماً وعليه فلا يكون للموت سبيل · ولا نقل انه لا بد للجسم من التهيوء لان هذا التهيوء انما يلتمسه الحيوان عما يكتنفه من العناصر فاذا نقص الدم الاكسيجين عند انقطاع النفس كف ان يكون ملائماً للحياة فللاكسيجين اذن قوة تمكن من بقاء الحياة لانها تجعل الموضوع ملائماً للاتحاد بالصورة ولذلك فان علة الموت انما هي نقصان فيما يحتاج اليه الجسم من القوى الضرورية وعليه فيكون الجسم معاوناً على بقاء الحياة

قضية : ان النفس البهيمية تفنى لفساد الجسم

وبيانه . ان غاية النفس البهيمية تصوير الجسم فاذا انحل الجسم زالت الغاية التي لاجلها احلت فيه اذ ليس لها حياة في ذاتها تمكنها من التمتع بها بمعزل عن الجسم لانها معدة له ليس غير وعليه فاذا انفصلت عنه كان ليس لها سبب يوجب وجودها على انها وان كانت كاملة الجوهر فليست كاملة الطبيعة بحيث تكون اقنوماً تفزع اليه الافعال بمعزل عما احلت فيه وقد نبين ذلك في الكلام عن قوى النفس

ولا تقل ان النفس تستمر مشعرة اذا اتحدت بجسم آخر وعليه فما من سبب يوجب زوالها لان ذلك انما يكون بطريق العرض لا من ذاته اذ قد يمكنها ان تلاقي عند انحلال الجسم وذهابها منه جسماً آخر ملائماً لقبولها ولكن كلامنا ليس فيما يحدث بالعرض بل فيما هو ذاتي للشيء فان الذاتي واحد كثرت البهائم ام لم تكثر فلو فرضنا وجود حيوان واحد لزمك ان تسلم بفناء نفسه اذ لا تجد نفسه جسماً تحل فيه وعليه فيكون من ذاتيات هذه النفس والذاتي لا يتحول

قالوا . ان النفس هذه جوهر والجوهر اذا انفصل يستمر باقياً قلنا ان النفس هذه وان كانت جوهراً فهي مع ذلك طبيعة ناقصة من ذاتها . والغاية لا تلحق الجوهر بل الطبيعة لانها تلحق مبدا الفعل وهو الطبيعة لا الجوهر ولذلك اذا بطلت الغاية زالت النفس من ذات طبعها

أَوَ لا يمكن الله ان يَستبقيها ؟ ان الله سبحانه قادر ان يستبقيها فيحلها في جسم آخر اذ يمكنه ان يفعل ما لا تقدر عليه الطبيعة . ثم لا مانع من استبقائها لانها شيءٌ ممتاز عن المادة بل اكمل منه

١٢٤ قالوا ولماذا لا تقولون ان النفس البهيمية من كون افعالها كلها منحصرة في المادة لا تكون شيئاً قائماً بذاته انما تكون على شبه المادة وعليه فاذا انحلت المادة انحلت هي نفسها من طبعها وهذا الانحلال يكون بطريق العرض والفساد لا بطريق الاعدام وذلك على شكل زوال حركة الساعة عند انحلال اجزائها

هذا الكلام يأتي به اصحاب المادة والصورة وهو لا يسلم من الخلل ١ً لانهم يوقفون تولد النفس هذه على فعل قوة مصورة في الزرع قد حلت فيه من النفس المولدة وقد بينا بطل ذلك في ما اتينا به بيانًا لتعذر ولادتها بطريق التولد (عدد ٩٢) ٢ : لا ينتج من انحصار افعالها في المادة كونها شيئاً غير قائم بذاته فان اردت بالقيام بالذات ما كان نافياً للنقصان سلمنا بانها ليست شيئاً قائماً بذاته لان ذلك لا ينطبق الا على الاشياء التي لا توجد في غيرها وجود شيء في الكل وهذا ما نعنيه بقولنا : النفس هذه من كونها طبيعة فهي ناقصة وليست شيئاً قائماً بذاته ولكن اذا اردت بالقيام بالذات ما كان نافياً لما لا يوجد الا في محل يقوم به كنا لا نسلم بكونها لا تقوم بذاتها لانها ليست عرضاً من كونها بسيطة وغير قابلة التجزئة ٣ً ان مثل هذا

الكلام يطيب للماديين الذين يعزون كل شيء الى فعل المادة . نعم ان اصحاب الصورة والمادة ينكرون ذلك غير ان كلامهم لا يبطل الشبه فانهم يقولون . ان ليس للجسم ولا لصورة جسمية قوة الاحساس لان النفس البهيمية التي يعزى اليها الاحساس ليست جسماً بل لا تقبل التجزئة وهي وان كانت مادية فانها تختلف عن سائر الصور المادية لان درجات الكمال بين الصور المادية متفاوتة من الجماد الى الحيوان . ولكن هذا الكلام من كونه لا ينفي المادة كان لا يسلم من الخلل مهما كان الامر من الاستدراك الذي يأتون به

اعلم ان كلامهم في الهيولى والصورة يجرهم من الضرورة الى هذا الاستنتاج وسوف نقف في العلم الطبيعي على مآل ما يأتي به اصحاب المادة والصورة

الكتاب الثاني

في النفس العاقلة

١٢٥ بعد ان تكلمنا عن الجسد وعن حياته الطبيعية والنفسانية يسوقنا الكلام الى ان نتكلم عن النفس العاقلة التي هي اصل كل ما نشاهده في الانسان من العلائم الحيوية والنفسانية والعاقلة فنبين اولاً ما تقوم به ماهية النفس البشرية . ثانياً ما هو اصل النفس ومنشأها ثالثاً . كيف يتم اتحادها بالجسد وما ذا ينشأ عنه . رابعاً هل هي تبقى بعد انفصالها عن الجسد

المبحث الاول
في ماهية النفس البشرية

الفصل الاول
كلام مجمل في النفس

١٢٦ ما اكثر ما نفثه الماديون من الآراء الفاسدة بخصوص النفس اما مرجعها فالى هذا وهو · ان النفس اما ذات الجسم واما جزء منه واما حال من احواله واما شيء لطيف حالٌ فيه وان مرجع افعالها كلها الى الحركة او الميل اليها ونحن ننقض جميع ذلك اذا بينا ان النفس بسيطة وانها روحانية · ولما كان اكثر الاضاليل يقع عن الغفلة عما يراد بالالفاظ التي نعرب عن المعاني قلنا · اننا نعني هنا بالنفس مبدا يجعل الانسان يحس ويعقل ويريد فهذا التعريف لا يختلف فيه اثنان لانا نأخذه عما للانسان من الافعال الجوهرية · وهذا المبدا بسيط بالنظر الى الكم والذات · اما بالنظر الى الكم فلان ليس له اجزاء مكملة ينحل اليها واما بالنظر الى الذات فلأن ليس له اركان متمايزة يمكن حله اليها · ولما كان متجاوزاً جنس كل كم كان في وسعه ان يداخله وان يحل فيه وان يتأثر لتأثيره · ونسميه روحانياً لان من الافعال ما يستتمها بمعزل عن المشاعر وعليه فليس في احتياج الى الجسم حتى يتمكن من الفعل

١٢٧ قال الحكماء · ان النفس فعل اول للجسم الطبيعي العضوي

الذي له الحياة بالقوة فقولهم · فعل اول يشير الى ان النفس صورة جوهرية ومن ثم ممتازة عن الصور العارضة · وقولهم · الجسم الطبيعي العضوي · لان النفس تجعل الجسم عضوياً كما ان النور يجعل الشيء مضيئاً · وقولهم · الذي له الحيـاة بالقوة · يدل على ان النفس من كونها فعلاً اولاً للجسم العضوي فانها تجعله اهلاً لان يستتم الافعال الحيوية لانها تهبه مبدا الحياة · هذا التعريف صادق في جميع وجوهه ولكن لما كان لا يسلم به المعارضون لبنائه على مبدا لا يقولون فيه كان عمادنا على التعريف الاول كما اشرنا اليه آنفاً · ونحن بعـد ان نثبت ان النفس بسيطة وانها روحانية نأتي بابطال ما يورده الخصوم من الشبه والمغالطات

الفصل الثاني

في بساطة النفس البشرية

ان الذين ينكرون بساطة النفس قد جرت العادة بتسميتهم ماديين او هيوليين ونحن نبطل قولهم بالقضية الاتية

١٢٨ ان النفس البشرية بسيطة بالنظر الى الكم والذات

هذه القضية تشمل جزئين ونحن نوضح كل واحدٍ منهما على حدته

اولاً · ان النفس بسيطة بالنظر الى الكم · وبيانه من وجوه

اولها · ان كل جسم لما كان له صورة خاصة به كان لا يمكنه ان يقبل صورة أخرى من جنس صورته الاولى الا بعد مفارقته

اياها مفارقة تامة كما اذا قبل مثلاً شكل التثليث او التربيع فلا يمكنه ان يقبل شكلاً آخر من التدوير او التربيع وغيرهما الا بعد ان يفارقه الشكل الاول وعلى فرض قبوله فان كل جزء من المقبول لا بد من انطباقه على جزء من القابل كما يشاهد في الاشباح التي ترتسم في المرآة فاذن كل جزء من القابل يقبل جزءاً من المقبول وليس الجزء ان يقبل جميع الاجزاء او كل الشكل لان كل جزء انما يقبل الجزء الذي يقع عليه اما الاجزاء التي لا تقع عليه فلا يمكنه ان يقبلها ولا ان يدركها وعليه فلا يكون فيه ما يمكّنه من الوقوف على الشكل تاماً . ولا يمكننا ايضاً ان نسلّم بان الجزء يمكنه ان يقبل جزءاً آخر باعتبار كونه جزءاً مركباً اذ لا بد للتركيب من القبل والبعد ومن الجهات فاذن فما يقبله من جهةٍ لا يمكنه ان يقبله من الجهة الأُخرى وعليه فكل جهةٍ من القابل انما تقبل جهة واحدة من المقبول وليس من جهة تقبل الجهات كلها فمن المقرر اذن ان ما هو جسم لا يمكنه ان يقبل او يُدرك بذاته الامتداد او الجسمية ولكنا نجد الانسان يقبل الجسمية ويدركها كلها على اختلافها من المحسوسات والمعقولات على التمام والكمال من غير مفارقة ولا معاقبة وذلك عند ما تؤثر باعضائه الاجسام التي تكتنفه . ولكن الاعضاء من كونها جسمية فلا يمكنها ان تدرك ذلك . ففي الانسان اذن شيء آخر مفارق للجسم يمكّنه من ادراك الجسمية وهو ما نسميه نفساً وهي لا يمكنها ان تكون

جسماً ولا جزءًا من الجسم ولا حالاً من احواله فهي اذن بسيطة

ثانيها . اننا نجد فينا احساسات متنافية ترد الينا معاً في وقت واحد مثل الحرارة والبرودة والمحبة والبغض ونحن نقابل بعضها ببعض ونرجع كل شيء الى موضعه فنقول . نحب هذا ونبغض ذاك ولكن الجسم لا يمكنه ان يعي مثل هذه الانفعالات . وسببه ان هذه الاحساسات المتنافية اما انها تقرُّ في الاجزاء المختلفة او انها ترد على جزء واحد فان كان الاول كان الجزء الواحد لا يدرك ما عند غيره ولا ان يقابل بين ما يرد علينا من الاحساسات المتنافية . وان الثاني كان هذا الجزء اما بسيطاً او مركباً فان كان الاول كان المدرك القابل غير مركب وهذا ما نلتمس بيانه . وان الثاني دار الكلام على كونه اما بسيطاً او مركباً وعليه فلا يمكننا ان نقف الا عند ما نصل الى شيء في الانسان لا يكون جسماً ولا جزءاً منه لنتمكن من تفسير ما يرد علينا من الاحساسات

ثالثها . نجد فينا ذاكرة بها تسترجع النفس انفعالاتها وتستوضحها بحيث ترجع النفس كلها على ذاتها كلها فاقول انا انا افهم هذا الامر لا جزء مني لا يدي ولا رجلي ولكن الجسم ليس فيه هذه القوة ولا يرجع على ذاته فاذا رجع على ذاته كان كل جزء منه يرجع منطبقاً على جزء ولا يتجاوزه . وليس للجزء ان يرجع كله على كله او يرجع الكل على الكل ففي الانسان اذن شيء اخر غير الجسم هو

يرجع على ذاته وهو الذي نسميه نفساً مجردة عن كل جسم اي بسيطة

١٢٩ ثانياً . ان النفس بسيطة بالنظر الى الذات . وجوه بيانه اولها . نجد النفس تدرك تصورّات وان كانت كثيرة المشخصات لا يمكنها ان تقر الا في نقطة واحدة لا تنقسم على انه اذا زادت او نقصت امست غير ما هي مثل الاعداد فاذا زدتَ على الثلاثة مثلاً عدداً او اسقطت منه واحداً امسى غير ما هو لان حقيقة الشيء لا تقبل زيادةً ولا نقصاناً ولكن مثل هذه التصورات لا يمكنها ان تقر في مركب ولا بوجه من الوجوه فالنفس اذن التي تقبلها لا بد من كونها بسيطة في ذاتها ودونك مثلاً يوضح لك ما نحن فيه اذا تصورت العفاف مثلاً يقر في جسم كان لا بد من احد امور ثلاثة اما ان هذا التصور منقسم بين الاجزاء كلها واما انه قارّ في جزء واحد واما انه كله في كل جزء فان كان الاول كان كل جزء يدرك العفاف او جزءاً منه فنصفه مثلاً او ثلثه او ربعه او عشره الخ . وليس الجزء ولا لمجموع الاجزاء ايضاً ان يدرك ما هو العفاف . وعلاوة على ذلك فان مثل هذه التصورات العرية عن كل تركيب كيف يمكنها ان تقر في مركب وكيف يمكنا ان نتصورها منقسمة الى اجزاء . وان الثاني كان الجزء نفساً لا الجسم كله . وهذا الجزء الذي نتصوره يقبل تصور العفاف اما انه بسيط او مركب فان كان الاول كان المدرك بسيطاً وان الثاني دار السؤال الى ان تنتهي الى بسيط . وان

الثالث كان في الانسان اناس يتصورون على قدر ما فيه من الاجزاء لان تصور العفاف يكون كله في كل جزء من الانسان والاجزاء ألوف لا تحصى وهذا باطل لا يحتاج الى بيان

ثانيها · نجد النفس تدرك التصورات وتقابل بينها وتعي ما بينها من اسباب الاتفاقات والاختلافات التي تنبني عليها القياسات الصحيحة ولكن اذا كانت النفس جسماً او جزءاً منه او حالاً من احواله تعذر عليها ان تأتي بمثل هذه المقابلات والاحكام اذ لا يعلم الجزء الواحد بما عند غيره من الشعور والادراك ليتمكن من عقد القياسات واستخراج النتائج الصادقة · فهذه افعال يستتمها الانسان ولا يأخذها البتة عن الحواس ففيه اذن شيء مجرد عن كل مادة وهو النفس البسيطة

ثالثها · نجد النفس مريدة والارادة ميل الى الموضوع المدرك اذ ليس للارادة ان تريد شيئاً الا بعد ان يوقفها العقل عليه فلو كانت النفس جسدية هل كان الادراك والارادة في اجزاء مختلفة او في جزء واحد فان كان الاول كانت الارادة لا تعرف ولا الادراك يوقفها على شيء وان في جزء واحد فلا نتخلص من عود السؤال الى ان نصل الى الشيء البسيط كما سبق بيانه في الادلة السابقة

رابعها · ان النفس حرة كما سيأتي بيانه فلو كانت النفس جسمية في ذاتها كانت الحرية اما في كل من الاجزاء واما في جزء واحد واما في المجموع ولما لم تكن في احد هذه الاجزاء كان ولا بد من

وجودها في شيءٍ منزه عن كل مادة وهو النفس .

فيؤخذ مما قدمناه ان النفس ليست جسماً ولا جزءاً من الجسم ولا حالاً من احواله لان كل ذلك يعرب عن تركيب يمانع مثل هذه الافعال وعليه فهي شيءٌ قائم في ذاته ومفارق للجسم في جوهره وجميع خواصه . واما ما يرد على هذه الحقيقة من الشبه فسيأتي تفنيده في الفصل الرابع

الفصل الثالث

في روحانية النفس البشرية

١٣٠ قضية . ان النفس البشرية جوهر روحاني

وبيانه ان المبدا او الشيء البسيط الذي لا يحتاج في بعض افعاله الى الاعضاء هو جوهر روحاني ولكن النفس لا تحتاج في افعال العقل والارادة الى الاعضاء فهي اذن جوهر روحاني اما الصغرى فوجوه بيانها كثيرة (واولاً بالنظر الى الافعال العقلية)

١٣١ منها ان القوة التي يتعلق فعلها بالجسم اذا اشتد فعل الموضوع عليها لحقها فتورٌ بل كلالٌ بل نقصٌ يمانعها عن تتميم فعلها فان البصر مثلاً يكلّ عن الابصار اذا اشتدت عليه الالوان وعليه قس سائر الحواس الظاهرة والباطنة اما فعل النفس فليس كذلك لاننا نجد انفسنا نقبل صور الاشياء كلها على اختلافاتها من المحسوسات والمعقولات على التمام والكمال من غير ان تضعف او تكلّ او تقصر في

وقت من الاوقات بل تزداد قوة وكمالاً كلما تباعدت عن المعاني البدنية ولهذه العلة يزداد الانسان فيها كلما ارتاض وتخرج في العلوم والآداب فالنفس اذن ليست في احتياج في افعالها العقلية الى الاجسام

١٣٢ ومنها . ان من الافعال العقلية ما لا يمكن للنفس ان تأخذها عن الحواس . وهي تصور الامكان واللاامكان والضرورة والعرض والبساطة والازلية والجودة والقباحة والحق والواجب ولاسيما المبادي الشريفة العالية التي تبتني عليها القياسات الصحيحة وذلك انها اذا حكمت انه ليس بين طرفي النقيضين واسطة فانها لا تأخذ هذا الحكم من شيء آخر لانه اولى وهي لا تستعين عليها بشيء من الجسم فهي اذن لا تحتاج الى الجسم في افعالها العقلية المحضة

١٣٣ ومنها ان النفس تحكم على الحس انه صدق او كذب وهي لا تأخذ هذا الحكم عن الحس لان الحس لا يضاد نفسه فيما يحكم فيه ونحن نجد انفسنا تستدرك شيئاً كثيراً من خطأ الحواس في مبادي افعالها وترد عليها احكامها من ذلك ان البصر يخطيء فيما يراه من قرب ومن بعد اما خطأه من بعد فبادراكه الشمس صغيرة مقدارها عرض قدم وهي مثل الارض ربوة ونيفاً واربعمائة الف مرة يشهد بذلك البرهان العقلي فتقبل النفس من الحس وترد عليه ما شهد به . واما خطأه من القريب فبمنزلة ضوء الشمس الذي يقع علينا من ثقب مستديراً . وتخطئه ايضاً حركة الارض والقمر

والسفينة والشاطيء وفي الاشياء الغائصة في الماء حتى يرى ان بعضها اكبر من مقدارها وبعضها مكسوراً وهو صحيح وبعضها معوجاً وهو مستقيم وبعضها منكسر وهو منتصب فتستخرج النفس هذه كلها من مبادي عقلية وتحكم عليها احكاماً صحيحة و كذلك الحال في حاسة السمع وحاسة الذوق وحاسة الشم وحاسة اللمس ولذلك فانها غير محتاجة الى الحس في اعمالها الخاصة

١٣٤ ثانياً . بالنظر الى افعال الارادة . نجد النفس تتشوق الى ما ليس من طباع البدن وتحرص على معرفة الحقائق الالهية وتميل الى الامور التي هي افضل من الامور الجسمية وتؤثرها فتراها تستبشر بالحق والعلم وتغتبط بالفضيلة والترتيب ويسلي همها ما تجده من الجمال والكمال ورفعة الشان واذا عارضتها اللذات الجسمانية انصرفت عنها ناقصتها ولكن القوة الجسمية لا يمكنها ان تتأثر بمثل هذه المناقب الشريفة لانها لا ترد عليها . أمن عضو يرد عليه شيءٌ من الحق والكمال وغيرهما فالنفس اذن التي تتشوق مثل هذه المناقب لا تحتاج الى الاعضاء في ميلها اليها ولا بوجه من الوجوه . وعلاوة على ذلك فان النفس حرة في ان تفعل ولا تفعل ولكن القوة الجسمية لا يمكنها ان لا تفعل اذا وقع عليها الاحساس

١٣٥ اما كيف تتصل النفس الى هذه الادراكات ان لم تكن جسمية فسيأتي بيانهُ في الكلام عن اصل الادراك والتصورات فان

جل الغرض من كلامنا هنا بيان ان ما يحس فينا ويدرك هو شيء مفارق للجسم مفارقة تامة وهو جوهر كامل في ذاته لانه يستتم افعاله بمعزل عن كل مادة وجسم وهو واحد ليس غيز لوقوفه وحده على جميع ما يرد عليه من الانفعالات فيعرف انه هو وليس غيره ولذلك فان العقل فيه والعاقل والمعقول شيء واحد لا غيرية شيء كما يتبين في موضعه

١٣٦ ونحن نختم كلامنا هنا بما قاله القديس توما في كلامه عن النفس (ج ١٠ م ٧٥ ف ٢) ما ترجمته : اجيب قائلاً ان من الضرورة ان نقول ما هو مبدا الفعل العقلي (الذي نسميه نفس الانسان) هو مبدا مفارق للجسم وقائم بذاته على انه من البين ان الانسان يمكنه بعقله ان يعرف طبائع الاشياء الجسمية ولكن الذي يمكنه ان يعرف شيئاً يلزم ان لا يكون في طبيعته شيء من ذاك الشيء لان ما يكون مغروساً فيه من الفطرة يمانعه عن معرفة الاخر (مثال ذلك) نرى ان الانسان المريض اذا عرته مرارة امسى لا يمكنه ان يشعر بما هو حلو بل كل شيء يصير لديه مراً . وعليه فلو كان في مبدا التعقل شيء من طبيعة احد الاجسام لتعذر عليه ادراكها جميعها فان لكل جسم طبيعة معينة فمن المحال اذن ان يكون مبدا التعقل جسماً وايضاً من المحال ان يدرك بتوسط العضو الجسمي لان طبيعة هذا العضو الجسمية تمانعه عن ادراك الاجسام جميعها (مثال ذلك) اذا

عرى الحدقة لون ما جعلها ان ترى كل شيء بحسبه وعليه فان المبدا العقلي الذي نسميه نفساً او عقلاً فعلاً لا يشاركه فيه الجسد ولكن ليس لشيء ان يفعل ما لم يكن قائماً بذاته لان الفعل انمــا هو يختص بالموجود في الفعل لا القوة ولذلك فان الشيء انما يفعل بحسبما هوموجود وعليه فلا نقول ان الحرارة تبدي الحرارة بل الحرارة حارة فبقي اذن ان النفس البشرية شيء مفارق للجسم وقائم بذاته

فصل

فى ابطال ما يذهب اليه بعض الحكماء بخصوص ماهية النفس البشرية

١٣٧ ذهب بعض الحكماء المتأخرين الى ان ماهية النفس انما تقوم بالتفكر كما ان الاجسام تتقوم بالامتداد واتوا لشرحه باساليب مختلفة لا حاجة الى ايرادها · وقد ضلوا لاسباب منهــا · ان التفكر يتولد عن النفس ولكن النفس لا يمكنها ان تكون علة لماهيتها لانها تفعل والحالة هذه قبل وجودها وعليه فلا تقوم ماهيتها بالتفكر · ومنها · ان التفكر متغير متخالف فتارة يكون هذا وأُخرى ذاك ولكن الماهية لا تتغير ولا تتبدل فاذن ماهية النفس لا تقوم بالتفكر · ومنهــا · لو كانت ماهية النفس هي ذات فعلها لكانت هي والله شيئاً واحداً لان الفعل والماهية لا يتحدان الا بالله وحدهُ بالاجماع · ومنها لو كان الافتكار هو ماهية النفس وحقيقتها للزمنا ان نأُخذ عنه كل ما ينطبق على النفس ولكن هذا محال لان من الاشياء والانفعالات الفجائية ما لا يمكننا

ان نعزوها الى النفس ومنها . ان الماهية لابد من كونها شيئاً معيناً ولكن التفكر لما كانت موضوعاته لاتحصى كان لايمكن ان تتقوم به حقيقة النفس اذ لا بد لها من ان تكون ثابتة فان التفكر يزول اما انا فلا ازال كما انا في الامس والآن

١٣٨ قالوا ان النفس لاتنفك عن التفكر لان حياة النفس انما هي التفكر ولكن اذا زالت الحياة زال الشيء نفسه ولذلك لاتحيي النفس بدونه

والجواب : ان التفكر اما انه عقلي محض واما عقلي حسي فان كان الاول كانت النفس لاتنفك ابداً عن التفكر لانها من طبعها عاقلة والعقل حياتها . وان كان الثاني كان التفكر لا يلازمها بالدوام على انهُ قد ينقطع او يختل التفكر اذا ما هجعت الحواس او طرأ عليها عارض جعلها غير اهل لمعاونتها كما نعاينه في الراقدين والاطفال الا ان افعال الاطفال محمودة كانت او مذمومة لا تستحق عذاباً ولا اجراً . اما ما يقوله البعض ان في وسع المادة ان تعقل وتتفكر فترى ابطاله في الفصل الاتي

الفصل الرابع

في ابطال الشبه التي ترد على ما نحن فيه

نحن نبطل هنا اخص ما يؤتى به من الشبه التي تستبشر بها العقول الهيولانية

١٣٩ يقولون أً ان ليس لنا ان نثبت انه ليس في المادة قوة التعقل وهم يدعمون قولهم بحجج اولها · انه ليس من التصورات ما يوقفنا على كنه المادة والعقل على التمام والكمال اذ في المادة اشياء كثيرة نجهلها فقد تمكّنها من التعقل · ثانيها · ان المادة العضوية تكتسب صفات وخاصيات مذهلة مدهشة فقد يمكنها اذن ان تعقل اذا جيء بها بترتيب اتم واكمل · ثالثها · اننا نجد في المادة من الصفات ما يعرب عن البساطة مثل السرعة والقوة المحركة والتجاذب وقوى أخرى كثيرة كلها تدل على مبدا بسيط

١٤٠ هذه الحجج قد ذكرها احد فلاسفة الانكليز اسمه لوق مع انه يقر ببساطة النفس الا انه لما لم يكن في وسع الانسان ان يستقصي جميع ما للاجسام من الخاصيات اداهُ ذلك الى الريب في هل ان قوة التفكر موجودة بالحقيقة بين الخاصيات التي نجهلها في المادة ام لا او اقله في هل لا يمكن لله سبحانه ان يهب المادة هذه القوة · فاخذ فولتير الجاحد عنه وتعمد هذا الريب وبجّله واحتسبه بدعة لا ينسج على منوالها ونحن نبطل ذلك اولاً على سبيل الاجمال ثم نعود الى تفنيد كلٍ من الحجج

لا سبيل الى هذا الريب · وسببه ان التناقض الذي نجده في نسبة محمول الى موضوع كقولك الرذيلة ليست محبوبة والدائرة ليست مربعة لا يقتضي لاثباته ان نستقصي جميع ما للجوهر من

المحمولات بل يكفي ان نعرف ان من المحمولات التي تنسب اليه ما لا يأتلف معما نعهده فيه اذ لا يمكن ورود محمولات متنافية على موضوع واحد فالحب وان كان من الممتنع اتحاده بالرذيلة فلا مانع من اشتراكه بها في جنس الكيف ومثله الدائرة والمربع فانهما يشتركان في الشكل وهما مع ذلك لا يشتركان معاً في شكل واحد ولا بوجه من الوجوه ولكن نحن نعلم ان التفكر او العقل ينافي رأساً بما لا ريب فيه خاصيات المادة اي المقدار والقسمة والممانعة والشكل والسكون ولكن الاشياء المتنافية لا يمكن ضم بعضها الى بعض حتى بالقدرة الالهية فمن المحال اذن ان تكون المادة عاقلة لما نعهده فيها من الصفات التي تنافي التعقل منافاة تامة

اما المنافاة التي بين التعقل وخاصيات المادة فظاهرة في كل منها

اً . التعقل ينافي المقدار والقسمة لان مبدا التعقل بسيط وقارّ وواحد لا يقسم فانا افتكر وفكري قارّ في ولا يمكنني ان اقسمه الى ربع فكر او نصفه وعليه فلا يمكن له ان يكون مادة ولا بوجه من الوجوه ٢ً ينافي الممانعة لاننا لا نقدر ان ندرك الموضوع على الكمال والتمام ما لم تجتمع صور كل من اجزائه الى واحدة ولا ان نقابل بين التصورات فيما نأتي به من الاحكام والاقيسة ما لم تتحد في واحد وعلاوة على ذلك فان التعقل يرجع على ذاته رجوعاً كاملاً بحيث يتداخل كله في كله وقد اسلفناه آنفاً في الكلام عن بساطة النفس وروحانيتها ٣ً ينافي الشكل

لان كل ذي شكل له حدود لا يتخطاها ولكن التعقل لا حدَّ له فهو يدرك صور الاعداد بما لا نهاية له وصور الاشكال والنسب كلية كانت او غير كلية ٠ ٤٠ ٠ ينافي السكون لان المادة من كونها ساكنة بعينها سببٌ من الخارج ونحن نعقل اشياء كثيرة بمعزل عن تأثير الافعال الخارجة كما سبق بيانهُ ٠ فالتعقل اذن ينافي اخص ما للمادة من الخاصيات التي ندركها فيها والتي لا يمكن لها من حيث انها مادة ان تكون على خلاف ما هي

لنرَ الآن في كل من الشبه التي يوردونها

١٤١ اولاً ٠ لا ننكر ان تصوراتنا قاصرة عن الوقوف على كنه المادة غير انه مهما كانت هذه الصفات التي نجهلها فلا يمكنها ان تنافي ما نعرفه فيها من الصفات ولكن ما نعرفه منها ينافي التعقل منافاة تامة كما سبق بيانهُ

ثانياً ٠ لا ننكر ايضاً ان المادة قد تكتسب من الترتيب ما يقضي منه العجب ولكنه مهما كان الترتيب كاملاً ومدهشاً فلا يتجاوز حد المادة ولا يحول طباعها فهي تبقى دائمًا وابدًا مادة لا تتمكن من التعقل ولا بوجه من الوجوه

ثالثاً ٠ لا ننكر ايضاً ان هذه الصفات تعرب عن شيء بسيط اما هي من حيث وجودها في المادة فليست بسيطة وبيانه ٠ ان هذه الصفات تشير الى نسبة حكمية يدركها العقل وهي بسيطة لا محالة انما

اساس هذه النسب هو شيء مادي لا شيء ممتاز عن المادة وعليه فتكون هذه الصفات مادية في اصلها ومن ثم مركبة وقابلة الانقسام فالسرعة هي نسبة الامد الى الزمان وفي حصر المعنى هي الجسم في حال الحركة . والقوة المحركة هي الحاصل من حراك الجسم بجملته وعليه فانها تنقسم لانقسامه . والتجاذب مهما كان الامر من قوامه في ذاته فهو متوقف على نسب الاجسام وبعد بعضها عن بعض . وسائر القوى التي تجدها في المادة لا يمكنها ان تتجاوز حدود المادة فهي تنقسم لانقسامها ولا يمكنها ان تفعل بمعزل عن معين يستخرجها الى الفعل ثم على فرض ان هذه الصفات بسيطة فلا ينتج ان للمادة ان تفعل لان فيها من الصفات ما ينافي التعقل كل المنافاة كما بيناه آنفاً

١٤٢ يقولون ٢ً ان التعقل لا ينافي المقدار ولا التركيب ١ً اذ قد يمكن للاجزاء التي لا يكون تعقلها كاملاً ان يتضام بعضها الى بعض بحيث يحصل عنها التعقل الكامل مثال ذلك الساعة فانه ليس لكل جزء منها ان يعيّن الساعات بل لتضامّ مجموعها ٢ً ان كل تعقل يمكن تفسيره بتوسط حركة الاجزاء على ما هي عليه من اللطف والدقة

والجواب . ان افتراض تعقل غير كامل ضربٌ من الاوهام الصبيانية لان التعقل قوة تستحضر الاشياء البسيطة التي لا تمازجها الجسمية ولا بوجه من الوجوه ولذلك فان التعقل انما يحصل بجملته او لا يحصل منه شيء وليس الكلام هنا في بعض التصورات الملتبسة

لخفاء موضوعها بل في التعقل من حيث انه تعقل · وعلى فرض ذلك فان التعقل الكامل لا يحصل عن تعقلات غير كاملة بالامتناع لان التعقل ليس فعلاً متعدياً الى حدٍّ في الخارج عنه انما هو فعل قارٌّ لا بد من وجود حده في نفس الفاعل لان العاقل يعقل لنفسه لا لغيره ولذلك لا يمكنه ان يتجمع عن تعقلات كثيرة كل منها يعقل لغيره لا لنفسه ولكن القوى التي حدها يتم في الخارج عنها قد يمكنها ان يتضامّ بعضها الى بعض بحيث يحصل عنها شيء او حركة واحدة مثل الساعة فان حركة كل واحد من اجزائها ليس لذاته بل لغيره حتى يحصل عن مجموع الحركات حركة واحدة تعين الساعات وهذه الحركة المعينة لا يمكنها ان تتم او تأتي بشيء بمعزل عن المادة المنحصرة فيها ثم اذا فرضنا ان التعقل يحصل عن تعقلات كثيرة متوزعة على قدر ما في الجسم من الاعضاء نتج ان لكل عضو عقلاً يختص به : للعظم عقلٌ . للحم عقلٌ وللعصب عقلٌ ولليد عقلٌ وللرجل عقلٌ كما انه لكل من آلات الساعة حركة تختص بها اما نسبة العقل الى كلٍّ من اجزاء الجسم فلا ينبغي ان يذكرها الانسان

اما قولهم ان كل تعقل يمكن تفسيره بتوسط حركة الاجزاء فساقط كما امكنك ان تلمحهُ من كلامنا السابق ولك ان تزيد عليه · لعمري اذا كان التعقل متقوّماً بالحركة وقد عقلت اشياء كثيرة كان ولا بد من اثارة الحركات في تلك الاجزاء التي هي في غاية الدقة

وعليه فاسأل هل ان هذه الحركات هي في الاجزاء المختلفة ام كلها
في جزء واحد فان كانت في الاجزاء المختلفة كان ولا واحد من هذه
الاجزاء مركزاً لما اعقله من الاشياء الكثيرة وعليه فلا واحد منها
يمكنه ان يدري جميع هذه الاشياء التي اعقلها . وان كانت كلها في جزء
واحد فقط كان الجزء الواحد مركزاً لحركات كثيرة متمايزة
ومختلف بعضها عن بعض ولكن كلا الامرين باطل اما الاول فلأن
الحركات المتخالفة اذا وقعت على نقطة واحدة اختلطت فحصل منها
حركة واحدة مركبة ومختلفة عن الحركات الجزئية كل الاختلاف
كما نشاهده في القارب الذي يجذفه النوتية . وعليه فلا يكون المعقول
الحاصل عن هذه الحركات نفس المعقول الذي تبديه . واما الثاني
فلأن اختلاف الحركات انما يحصل عن اختلاف سرعتها وتوجهها
فيحصل ولابد اما وقوف المحرك اذا توازنت الحركات والادراك
عدم واما ميل المحرك الى الجهة الغالبة فيُعقل حينئذ من معقول
الحركات ما كان غالباً فقط وهذا باطل لاننا نعقل كل ما يرد علينا
ونرجع كل شيء الى اصله . ولا نقل ان هذه الحركات انما تتعاقب
على اسرع وجه واقربه على انه مهما فرضت لها من السرعة فلا يحصل
عنها ما نحن فيه لانها اذا كانت في اجزاء مختلفة لا يفيد شيئاً وان في
جزء واحد فاما ان الحركة الاولى لا تزاوله الا بعد ان تأتيه الثانية
ام لا فان كان الاول اختلطت الحركات كما بيناه آنفاً . وان الثاني

كان لابد من شعورنا بسرعة هذا الانتقال ومن ثم بنصف العقل او عشره الى غير ذلك من الكسورات التي لابد من معادلتها لجميع الاجزاء التي تتعاقب الحركة عليها وانت خبير ان اجزاء الجسم الوف ومليارات

يعلم اصحاب الفيزيولوجيا ان الجسم يتغير شيئاً فشيئاً بما لانشعر به وذلك على سنن نواميس الامتصاص والافراز بحيث يتجدد كلهُ مع مرور الزمان وعليه فاذا كان مبدا التعقل متوقفاً على حركة الاجزاء التي يتكوَّن عنها الجسم كان لا بد من تغييره كل يوم ومن انتقاله الى غيره ولكن كل منا يشعر ان مبدا التعقل لا يتغير فيه البتة لاننا نعلم اننا نحن الذين نحيى الآن ونعقل قدحيينا وعقلنا من قبل فهذا المبدا اذن لا يتوقف على حركة المادة

١٤٣ يقولون ٣ً ان النفس اما هي ذات الجسم البشري واما جوهر جسمي لا محالة و يدعمون ذلك بقولهم ١ً لا يمكن ولا بوجه من الوجوه ان المجرَّد عن المادة يقبل الصور الجسمية ٢ً ان النفس لما كانت مقبولة في الجسم وكان لا بد للمقبول ان يتم قبولهُ على شكل القابل كالماء في الآنية كان ولا بد من كونها جسمية ٣ً ان النفس لما كان لايمكنها ان تحرك الجسم مالم تماسهُ وكانت المماسة تختص بالاجسام كان ولا بد من كونها جسمية ايضاً ٤ً والا لما كان للقوة الجسمية ان تمانعها في عملها

قد بينا بما لا ريب فيه ان النفس لا يمكن لها ان تكون جسماً ولا بوجه من الوجوه . لنر الان فيما يأتون به من المغالطات اولاً . ان ما كان مجرداً عن المادة لا يمكنه ان يقبل الصور الجسمية . اذا عنيت به النقطة الهندسية مسلّم لان هذه النقطة من حيث هي هي لا تقبل صورة ولا انقساماً ولكن القوة العاقلة التي نحن فيها ليست نقطة هندسية انما هي جوهر بسيط روحي مفارق للجسم في ذاته وافعاله وخواصه كما بيناه في القضايا المتقدمة . وهذه القوة المفارقة للمادة على الكمال والتمام اذا فرضت انها غير متحدة بالمادة كان لك ان تقول انهـا لا تقبل الصور الجسمية واما اذا فرضت انها متحدة بالمادة كما هي بالحقيقة فلا سبيل الى هذا القول ولا بوجه من الوجوه . واعلم ان ادراك الجسم انما يتم في النفس بصورة هي في غاية البساطة ولا تقبل الانقسام ولا بوجه من الوجوه كما ستقف عليه في الكلام عن كيفية تتمة التعقل

ثانياً . نحن نسلّم انه لا بد من نسبة ما بين القابل والمقبول الا اننا ننكر كل ائتلاف في الطبيعة وعليه فان النفس انما يتم قبولها في الجسم لا على شكل قبول الاجسام بعضها لبعض او على شكل حلول الاعراض في الجوهر بل على شكل الجوهر البسيط الكامل الذي عليه تتوقف مبادي الحياة في الانسان والاحساس والتعقل وهذا الامر لا يقتضي اتحاداً في الطبيعتين انما يقتضي بان يكون الجسم ملائماً واهلاً لان يقبل هذه الصورة الشريفة التي تكمله

ثالثاً . ان النفس تماس الجسم بماسة القوة مسلّم بماسة جسمية منكر . اعلم ان المماسة الجسمية تقتضي اتحـاد الاطراف فيلزم من ثم ان يكون في الاجسام مماسة متبادلة وفيه نظر على ان الاجزاء اذا تماست امتنع النفوذ بينها مع انه مقرر وعليه فلا تكون المماسة الا على فسحة تحصل عنها المسامية وليس الكلام فيه الان . واما المماسة بالقوة فتتم في الاشياء من حيث انها تؤثر فيها وان لم تكن متماسة الاطراف وهذه المماسة تمكّن البسيط من تحريك المركّب الذي يحل فيه . واعلم ان وجود الشيء انما يكون على نوعين اما بالاحاطة واما بالتقييد فاذا ما كان الشيء كله في كل المكان بحيث تنطبق الاجزاء كان فيه بالاحاطة كوجود الماء في الاناء . اما ان كان كله في كل المكان لكن لا بحيث تنطبق الاجزاء بل بحيث يكون كله في كل جزء كان بالتقييد كوجود النفس في الجسم الذي هي صورته . وسيأتي بيانه في الكلام عن مقولة الاين

رابعاً . والاّ لما كان للقوة الجسمية ان تمانعها . لا ننكر ان الجسم قد يمانع النفس في اعمالها على انك اذا علقت حجراً مثلاً باليد مانعها عن الانتصاب وان اردته اما هذا فلا يؤخذ منه ان النفس غير مجردة عن المادة انما يؤخذ منه انها متحدة من اصل الفطرة بالمـادة وهذا الاتحاد قد يمانعها بحكمه عن تتميم بعض افعالها التي لها بالاشتراك مع الجسم لا تلك التي تستتمها بمعزل عن كل مادة . ونحن لا نقول ان

للجوهر المفارق للمادة ان يفعل اي شيء كان انما يستتم افعاله بمقتضى الحـــدود المرسومة له والا كان هو والله سيان ثم ان القوة التي تمكن النفس من تحريك الجسم ليست محدودة فقط بل مترتبة ايضاً على استمداد الجهاز العضوي ولذلك لما كانت وسائط التحريك جسمية كان في وسعها ان تستوقف النفس في عملها اما هذا فلا يمانع كونها مفارقة للمادة في ذاتها

١٤٤ يقولون · كل ما يعتور الجسم من التبدلات والتغيرّ يعتور النفس ايضاً ١ً لاننا نجد النفس تزيد وتنقص مع زيادة الجسم ونقصانه كما نشاهد ذلك في الشيوخ ٢ً كلما تبلبلت اعمال الجسم تبلبلت اعمال النفس ايضاً ٣ً ان انبساط المعارف العقلية انما يتوقف على احوال الجسم واستعداداته وعلى علل خارجيـــة تؤثر في الجسم ٤ً نجد النفس تتحرك دائماً لحركة الجسم فهذه اسباب قوية تدلنا على ان النفس لا بد من كونها جسمية

والجواب - ان ما يعتور الجسم من التغير لا يعتور النفس دائماً ولا على الوجه ذاته وبيانه من وجوه · اولها · ليس كلما زاد الجسم زادت قوى النفس وتكملت فما اكثر الذين يكبرون فيزيدون جسماً لا عقلاً وحكمة ثانيها - نجد الانسان كلما وهنت قوته الجسدية كلما زادت قوته العقلية كما يشاهد ذلك بين الشيوخ والشبان - ثالثها فان كثيراً ما ينتفع الجسم باشياء لا تنفع النفس بل تضر بها وعكسه فان

من الاشياء التي تقوّي النفس وتوهن الجسم مثل الانكباب على الدروس والوقوف على المعاني الشريفة العالية · رابعها · ان النفس في كثير من الاحوال تصادم الجسم وتمانعه في اشياء يسرّ بها مثل الاغذية الكثيرة والتمرغ في اللذات البدنية · خامسها · فان القسر قد يقع على الجسم فيجرُّه على رغم منه اما النفس فلا تُقسر على ارادة شيء · هذه اسباب جليلة يستدل بها على ان الغيرَ لا تعتور الجسم والنفس على وتيرةٍ واحدة ونحن نقتصر على ذكرها واللبيب يستخرج منها الادلة المفحمة · لنعد الآن الى ابطال كل من ادلتهم

١٤٥ اولاً · النفس تزيد وتنقص لزيادة الجسم ونقصانه على وتيرة واحدة منكر على وتيرة مختلفة اميز · من جهة انها هي والجسم واحد منكر · بحكم اتحادها بالجسم وتعلقها به مسلّم · واعلم ان الجسم انما يزيد في جوهره وذلك بتضامّ اجزاءٍ جديدة اليه اما النفس فتزيد لا في جوهرها لانه واحد بل في ملكاتها وذلك بما تكسبه من الاختبارات والعلوم والحرف والفضائل وغيرها وهذا الكسب لا يحصل الا بعد اعمال الفكر وامعان النظر واكثار التكرار وتمريس الحواس الى غير ذلك من الاعمال التي تتكمل بها النفس مثلما يتكمل الجسم لكن على خلاف في الوتيرة · فاذا ما وهنت الحواس التي تتمرس بها النفس وصار الحس قاصرًا عن قبول التأثيرات والمخيلة عن جمعها بانَ ان النفس قد وهنت لوهنها كما يشاهد في الشيوخ · فان الحواس آلات

بدونها لا تفعل النفس شيئاً وذلك بحكم الاتحاد وعليه فاذا تعطلت هذه الآلات بانت النفس معطلة كما ان الفأس اذا تعطل في يد الحاطب تعذر القطع عليه وان كان ماهرًا في صناعته

١٤٦ ان افعال العقل تتبلبل لتبلبل افعال الجسم بطريق العرض والمرافقة مسلّم بطريق تبلبل النفس في ذاتها منكر وذلك ان افعال العقل لما كانت لا تحتاج الى المشاعر في ذاتها كانت لا تتبلبل لتبلبلها ولكن لما كان فعل القوى هذه متوقفاً على فعل الحس والخيال كانا اذا اضطربا اضطربت القوى ايضاً ولكن هذا التوقف ليس من باب الضرورة بل من باب الشرط الذي بدونه لا يتم الفعل كفتح الشباك لدخول النور ولذلك فان هذا الاضطراب لا يشير الى ان النفس هي من جنس الجسم لانها تضطرب لاضطرابه كما ان فتح الشباك اوغلقه لا يشير الى ان النور يتغير في ذاته . وعليه قس الكلام في ابطال الدليل الثالث

اما الرابع فنسلم به لان النفس والجسد انما يحصل عنهما مركّب واحد وهو الانسان ولذلك فانهما يشتركان في الحراك الا انه لا ينتج عن ذلك ان النفس جسم لما اوردناه من الاسباب . ثم ان النفس اذا فصلت عن الجسم يمكنها ان تتحرك لكن لا على الوجه الذي يتحرك به الجسم كما ان وجود كل منهما في المكان لا يكون على وتيرة واحدة كما سبقت الاشارة اليه

هذه نخص ما يقترحه الهيولانيون

الفصل الخامس

هل النفس واحدة في الانسان ام اكثر

١٤٧ ذهب افلاطون الى ان في الانسان نفسين منفصل متمايز بعضها عن بعض ولكل مركز تحل فيه وهي النفس العاقلة او الالهية ومركزها في الدماغ والنفس الحيوانية ومركزها في وسط الانسان وقد قسم هذه الى اثنتين وهما الشهوية ومركزها الكبد والغضبية ومركزها القلب وقد ادرج في الشهوية النفس الغذائية ومركزها الحشى · وقد ذهب مذهبه بعض الاطباء الاقدمين مثل جاليغوس وغيره وتبعهم الفرابي لقوله · ان الانفس في الانسان ثلاثة وهي الطبيعية والحساسة والعاقلة الا انها موجودة في مكان واحد غير منفصل بعضها عن بعض · وزعم المانوية ان في الانسان نفسين الواحدة صالحة والأخرى طالحة عملاً بقولهم بوجود إلهين وهما إله الخير واله الشر وسيأتي ابطاله في الكلام عن الله · وقال بعض الصوريين القدماء ان في الانسان نفسين وهما الحساسة والعاقلة · وذهب بعض المتأخرين وامامهم الطبيب برتز الفرنساوي الى ان في الانسان مبدا حيويًا يمتاز عن النفس العاقلة الا انه لا يعاكس النفس في مباشرة اعمالها · وفي اواخر الجيل الماضي واوائل الحاضر قد اضطرمت نار الجدل في وحدة المبدا في الانسان وتشعبت الآراء بين الفلاسفة

والاطباء واللاهوتيين ونحن نبين في القضية الآتية ما اجمع عليه الحكماء بأدلة تردع رداء كل شك

قضية ١ً ان النفس الحساسة والعاقلة في الانسان واحدة ليس غير ٢ً ان النفس الطبيعية تتعلق بها

١٤٨ الجزء الاول نثبته بادلة قاطعة منها · شهادة الحس الباطن · يشهد الحس الباطن ان المبدا الذي يحس و يعقل هو واحد لاني انا الذي اتصور واحكم وابرهن وآتي بالاقيسة والدلائل التي التمسها اما بطريق الاستدلال واما بطريق الاستقراء · وانا نفسي ارجع الى ما ورد عليَّ من الاحساسات واقابل بعضها ببعض واعرفها وارجع كل شيء الى اصله ومنشأه ولست انا وحدي افعل هذا بل كل من البشر على ان كلاً من البشر يعرف انه هو مثلاً الذي يمشي والى اين يمشي وهو الذي يشعر بحرارة النار ويتجنبها فمبدا الاحساس اذن والعقل واحد في الانسان ليس غير اذ لا يمكن للنفس ان تشعر بما يتم عند غيرها من الانفعالات ولا ان ترجع او تنطوي على فعل غيرها لان الافعال القارّة مثل الاحساس والتعقل انما هي من ذاتها في نفس الفاعل الذي يشعر بها ويدركها

١٤٩ ومنها · الارتباط الشديد الذي بين الحس والعقل ١ً نجد من الانسان انه يلتمس ما يجتمع فيه من المعاني عن الموضوعات التي تنقل الحواس صورها وتوردها عليه ٢ً انه لا يتمكن من تمريس قواه

العقلية الا بمعاونة الحس والخيال ٣ً ان ارادته نفسها تأْمر على السواء القوى الحسية والعقلية ولكن هذه الاشياء لا يمكن حدوثها لو لم تكن النفس الحساسة هي والعاقلة شيئاً واحداً

قال القديس توما (ضد الامم ك ٢ ف ٥٨ دليل ٧) ما تعريبه وعلاوة على ذلك فان القوى المختلفة التي لا تتأْصل في مبدا واحد لا تتمانع في الفعل ما لم تكن افعالها متضاربة ولا يحدث هذا فيما نحن فيه (اي لو كانت النفس غير واحدة) ولكننا نجد ان افعال النفس المختلفة تتمانع على انه كلما اشتد الواحد منها ضعف الآخر وعليه فلا بد من ترجيع هذه الافعال وقواها التي هي مباديها القريبة الى مبدإ واحد وهذا المبدا لا يمكن ان يكون جسماً لان من الافعال ما ليس للجسم فيه اشتراك كالتعقل ثم لو كان هذا المبدا جسماً للزم وجود هذه الافعال والقوى في كل من الاجسام وهـذا باطل وهكذا ينبغي ان يكون هذا المبدا صورة ما واحدة بها يصير الجسم جسماً (اي عضوياً) وهي النفس وعليه فان جميع افعال النفس التي نجدها فينا انما تصدر عنها وحدها وهكذا لا يكون فينا انفس كثيرة

١٥٠ ومنها . الارتباط الضروري بين العاقلة والشهوية والغضبية . من المقرر اننا لا نشتهي شيئاً ما لم نعرفه فالنفس اذن التي تشتهي والتي تعرف واحدة . ثم ان اصل الشهوة الغضبية وما يتفرع عنها هو في الشهوية على اننا لا نرجو ولا نخشى ولا نغضب ولا نتجرأ

ولا نُقدم على تمهيد ما يتصدى لنا من الصعوبات ولا نقاوم الا طلباً لخير نتمناه فمركز النفس اذن التي تعي جميع ذلك انما هو واحد ليس غير لانها هي واحدة

١٥١ ومنها . وقد وضحوا ما نحن فيه بأمثلة اخذوها عن الاعداد والاشكال فقالوا ان الاعداد تتغير باضافة الواحد اليها او باسقاطه منها (مثال ذلك) اذا اضفت الى الخمسة واحداً صارت ستة وان اسقطت منها واحداً صارت اربعة غير ان العدد الاعلى يحوي دائماً الاسفل وهكذا الاشكال فان الواحد منها يتضمن الآخر فمخمس الزوايا يتضمن مربع الزوايا ولكن كما ان العدد العاشر لا يصير تسعة او احد عشر بعدد يخالفه ولا الشكل المخمس الزوايا يصير مربعاً بشكل آخر كذلك الانفس لا تتعدد في الانسان بحيث ان الواحدة منها تصير عاقلة والأُخرى حساسة والأُخرى طبيعية فاذا حصلت النفس الاعلى كان من الضرورة الفعل لها . ولا نقل ان اختلاف الافعال في الانسان انما يشير الى اختلاف في الانفس لان الاختلاف محمول على القوى المختلفة على اختلاف في النفس والا تعذر على الانسان ان يقف على هذا الاختلاف

١٥٢ ولنا مثل آخر يفصح عما نحن فيه فان الحرارة والنور والكهربائية تنشأ كلها عن الحركة مع ان الحرارة ليست هي النور ولا النور هو الكهربائية ولكن الحرارة حركة والنور حركة والكهربائية

حركة فالحركة هي المبدا الاول والثلاثة الأُخر قواها وليس لواحدة منها ان تقوم بذاتها لتوقفها على مبدإِها الاصلي

١٥٣ هذه القوى الثلاث نجدها مجتمعة في الانسان والنفس واحدة وليس لواحدة منها ان تستخص النفس في الانسان فان استخصتها تلاشت الاخر الا انها قد تنفصل لكنهُ لا يبقى المركَّب منها انساناً فان انفردت العاقلة كان ملاكاً وان الحساسة كان بهيمة وان الطبيعيّة كان نباتاً . اما الانسان فيحوي الثلاثة على هيئة من الاتحاد الطبيعي الذي تنشأُ عنه وحدة الطبيعة البشرية . ولكن بما ذا تقوم هذه النفس الواحدة وما هي في ذاتها فلا يمكنا ان نبت فيه حكماً لاننا لا نعرفها الا من قواها والقوى لا تمكنا من معرفة الشيء في ذاته الا اننا نعرف انه لا بد من كونها واحدة لاننا نجد من انفسنا ان الفاعل فينا والعاقل والحساس والنامي كلهم يرجعون الى مبدا واحد

١٥٤ الجزء الثاني من القضية . ان النفس الطبيعية تتعلق بها. ليس الكلام هنا في مبدا الحياة الطبيعية في النبات انما الكلام في هل هذه الطبيعيّة في الانسان تتعلق بالنفس البشرية ونحن نجيب على هذا السؤَال بما يجمع عليه العلماء الآن وهو ان الحياة الطبيعية اصلها في النفس اما في بعض افعالها فمن المقرر ان اصلها في النفس واما في بعضها فمن باب الاحتمال اولاً . من المقرر ان من افعال التغذية ما يرتبط ارتباطاً شديداً بقوى الاحساس ويختلف كل الاختلاف عما هو في

النبات . فان التغذية في الانسان تبتدئ بمناولة الاطعمة ثم بمضغها ثم ببلعها وليس لهذه الافعال الثلاثة اثر في النبات بحسبما هو في الانسان فان المناولة تفترض تأثيراً قد جرّه العطش او الجوع وحركة تبديها الشهوة ولكن كل من الشهوة والبلع والمضغ يحتاج الى افعال كثيرة تأتي بها القوة الفاعلية وزد على ذلك فان التنفس نفسه زفيراً كان او شهيقاً يخضع لحكم الارادة في غالب الاوقات فيؤخذ من ثم ان النفس البشرية هي مبدا الحياة الطبيعية كما انهـا هي مبدا الاحساس ايضاً

ثانياً . من المحتمل جداً ان سائر الافعال التي تحتاج اليها التغذية انما تتعلق ايضاً بالنفس وذلك رأساً لا بتوسط الافعال التي اشرنا اليها مثل الهضم والدورة والتنفس الحلقي والافرازات والتحويل وغيرها . نعم اننا لا نعرف كيف يتم ذلك الا اننا نعرف انها تتم بتوسط الجهاز العصبي باجماع الفيزيولوجيين . ولكن الاعصاب التي يتم بتوسطها كل من الهضم والدورة والتنفس والافراز والتحويل هي اعصاب مخلوطة اي انهـا تحوي معاً في غلافٍ واحد الالياف التي تحمل الحس والحركة فما ينطبق اذن على الواحدة منها ينطبق ايضاً على الأخرى لان الحس والحركة يسيران معاً . ولكن الاليـاف التي تحمل الحس انما تحييها النفس بما لا ريب فيه فالنفس اذن تحيي ايضاً الالياف التي تحمل الحركة ايضاً اي التي تتوقف عليها الحياة وعليـه

فان كل ما يتم بتوسطها فانه يتم بتوسط فعل النفس وتأثيرها فيها

١٥٥ ويؤيد ذلك ما نشاهده من الارتباط الشديد بين الحياة الطبيعية والحساسة

ما من احد يقوم نكيراً على ما توثر الشهوات والتصورات وسائر الافعال العقليـة بافعال التغذية والدافعة والدورة وبحركات الاحشاء والمعى فان اعمال الفكر مثلاً يوهن التغذية والحزن يمانعها والرائحـة القوية تستذرف الدموع والجزع يستعرق وشهوة الاكل تستنزل الريق والغضب يملي القلب حراكاً متواصلاً متسارعاً والخوف يهلعه · وتذكر الاشياء القذرة يستثير التقيء فلو لم تكن النفس واحدة لتعذر علينا تفسير هذه العلائم التي نشعر بها كل يوم هذا من جهة تأثير العقل والحس بالحياة الطبيعية · وهذا التأثير نجده ايضاً من جهة الحياة هذه بافعال العقل والاحساس لاننا نجـد كلاً من الهواء والسن والجنسية واختلاف الاطعمة يوثر كثيراً باميال النفس وباعمالها العقلية ايضاً وما اكثر ما ذكره الحكماء بهذا الخصوص وقد اجمع الاطباء على ان اختلاف الدم صـفةً وكميةً ولا سيما الامراض البطنية شأنها ان توثر كثيراً باثارة الاعصاب وشهوات النفس وانها تجر اليها احوالاً كثيرة · ولذلك فانهم يعالجون في ظروف كثيرة الامراض النفسية بعلاجات جسدية وعكسه ولا يكون النجاح قليلاً · اما ترى كيف يحسن العيش وتطيب الحياة

بالظن الجميل والامل القوي وترك الفكر في كل ما يمكن ان لا يقع من المكاره . قال افلاطون . ان شئت ان تعيش طويلاً فعش على مهل . وقال احد الحكماء . ان الانسان اذا احب طول الحياة فقد احب لا محالة الهرم واستشعره اشماراً ما لابد منه ومع الهرم يحدث نقصان الحرارة الغريزية والرطوبة الاصلية التابعة لها وغلبة ضديهما من البرد واليبس وضعف الاعضاء الاصلية كلها . ويتبع ذلك قلة الحركة وبطلان النشاط وضعف آلات الهضم وسقوط آلات الطحن ونقصان القوى المدبرة للحياة اعني القوة الجاذبة والقوة الممسكة والهاضمة والدافعة وسائر ما يتبعها من مواد الحياة وما ذلك الا لشدة ما اشرنا اليه من الارتباط وعليه فلو لم تكن النفس في الانسان واحدة هل تسنى لنا تفسير ما نحن فيه ؟

١٥٦ قال قوم ان النفس الناطقة لما كانت هي الصورة الجوهرية للانسان كانت هي الفاعلة المؤثرة بالحياة الطبيعية ايضاً . هذا الكلام لا يبعد عن الصواب الا انه لا ينتج عنه كما ينتج اصحابه ان من لا يقول بقولهم انما يفترض في الانسان مبدأين متمايزين وهما النبات والحيوان لان هذا الاستنتاج يفترض ان كلاً من الحياة الطبيعية والحيوانية يقوم بذاته بمعزل عن الاخر وهذا لا يفترضه اصحاب الحياة . ثم ان الحيوان حساس والنبات ليس حساساً وعليه فلا ينطبق النبات على الحيوان كما يتوهمون

الفصل السادس

في ابطال الشبه

١٥٧ اخص اعتراض يأتون به لاثبات مبدأين في الانسان يركزونه علي ما يجدونه في الانسان من المحاربة فيقولون . نجد في الانسان ميلين متحاربين وهما الميل العقلي والميل الحسي وكل منهما يعارض الآخر كما لا يخفى والروح يشتهي ماهو ضد الجسد كلاهما يقاوم الآخر (غلاطية ٥ : ١٧) وعليه فلا مبدا واحد في الانسان بل مبدآن وكما قال بوفون الافرنسي انسانان وهما الانسان الحيواني والانسان الروحاني

والجواب انه ما من شيء يحارب ذاته من جهة واحدة مسلم لا يحارب ذاته من جهات مختلفة منكر . ولذلك فان الميل العقلي يعارض الميل الحسي من جهة واحدة منكر من جهات مختلفة مسلم وعليه فلا يكون في الانسان انسانان بل انسان واحد يحارب ذاته بذاته على وجوه مختلفة وسببه ان المتضادات لا يمكن حملها على موضوع واحد من جهة واحدة انما يمكن حملها عليه من جهات مختلفة فلا يمكن مثلاً للحجر ان يكون خفيفاً من جهة كونه ثقيلاً انما يكون ثقيلاً بالنظر الى خفة غيره وخفيفاً بالنظر ايضاً الى ثقل غيره وعليه فيكون خفيفاً وثقيلاً معاً لكن لا من جهة واحدة . وهكذا . الميل الحسي والعقلي في الانسان فانهما لا ينقابلان من جهة واحدة بل على جهات مختلفة

عملاً بما يعتري الانسان من الاحوال المختلفة التي تمكنه من ادراك الموضوع على وجوه مختلفة فالحس يدرك ما يلذ به فيميل اليه والعقل يمانعه في ميله اليه ولكن لو كان العقل منفصلاً عن الحس لما تمكن من هذه الممانعة اذ لا يمكنه ان يعرف ما يجري عند الحس وليس له ان يمانعه لانه منعزل عنه · هل نقول انهما قد اتفقا على سنن واحدة بحيث يوثر الواحد منهما بالآخر ولكن من جعلهما يتفقان ومن يكون القاضي اذا اختلفا فاذا استشرت الحس الباطن اجاب ان القاضي واحد وهو النفس التي اشير اليها · بأنا · لاني انا احس وانا ادري وانا ادري اني ادري واني استتم افعالاً أُخرى كثيرة بين عاقلة وحساسة ونامية فنرى ان هذه المحاربة التي يعولون عليها لا تنفي وحدة المبدا في الانسان بل توءيده

١٥٨ يقولون ٢ً ان النفس البشرية لا يمكنها ان لا تشعر بما تفعله والحال انها لا تشعر بما يحدث عنها من الافعال العضوية فاذن هذه الافعال لا تحدث عنها

والجواب · اننا نسلم بان النفس لا يمكنها ألاَّ تشعر بما تفعله هي ذاتها اما ما يفعلهُ المركب الانساني ففيه نظر فهي لا تشعر به دائمًا على سبيل التمييز والوضوح مسلم لا تشعر به دائمًا على سبيل الالتباس منكر وهذا كافٍ لان تكون هي العاقلة · اعلم ان النفس تشعر انها متحدة بالجسم وهذا الاتحاد يوقفها على معرفة الجسم ايضاً اما هذه المعرفة

فلتبسة غير مميزة لانهـا لا تشعر بكل من الالياف العصبية ولا تميز مجرى كل منها لا بالحس ولا بالفكر كما انهـا لا تميز ايضاً الاعصاب التي تحمل الاحساس ولا تلك التي تعاون على الحركات الارادية فان النفس مثلاً تشعر انها تبصر او تسمع وغيرها وفي وسعها ان ترجع الى هذا الاحساس وان تتذكرهُ الا انها لا تعرف كيف يتم الابصار بالاعصاب البصرية ولا كيف يتم السمع بالاعصاب السمعية . وهي ايضاً تشعر انها تحرك العقل الا انها لا تعرف بأي عصب تحركهُ وعلاوة على ذلك فانها تعرف ان لها من الاعصاب ما يمكنها من الشعور ومن العضل ما يمكنها من الحركه وعليـه قس اعصاب الحياة فانه لا يمكنها ان تميزها ولا ان ترجع اليها بالفكر . وعليـه فان النفس لا تميز بشعورها ما يستتمه من الاعمال كل من الحس والحركة والحياة الا انها تشعر بانها هي المحركة للجهاز العصبي الذي تتأسس عليه هذه الاعمال (مثال ذلك) ان السلطان لا يعرف ما يباشرهُ من الاعمال كلٌ من ارباب دولته في وظيفته الا انه يعرف انهُ هو المحرك الاول لجميع ما يُباشَر من الاعمال لان السلطان واحد وجميع الاعمال لا بد من عودها اليه بحسبما يقتضيه خير الدولة ونجاح الرعية

١٥٩ يقولون ٣ً قد يفقد الانسان استعمال الفهم من غير ان يفقد الحياة ولكن هذا يشير الى ان في الانسان مبدأين وهما مبدا الفهم ومبدا الحياة . فاذن

والجواب · انا نسلم بالكبرى وننكر الصغرى والنتيجة وبيانه ان الانسان انما يحيى ما دامت النفس متحدة بالجسم لان حياته انما تتوقف عليها لانها صورته وركن حياته ولكن النفس لا تتحد بالجسم بقواها اذ يكون الاتحاد والحالة هذه بالعرض لا بالذات والطبيعة كما سيأتي بيانه في الكلام عن الاتحاد ولذلك وان لم يكن للقوى ان تبقى بدون النفس فان للنفس ان تبقى بدون بعض القوى عقلية كانت او حسية . اما كيف يمكن للانسان ان يفقد استعمال عقله بدون ان يفقد الحياة فمعناه · ان الانسان قد يفقد بالحقيقة استعمال عقله لان العقل لما كان ادراكه متوقفاً على ما يرد عليه من المثل كان اذا اختلت المخيلة التي تخدمه في مدركاته ضعف هو نفسه او وقف بالكلية عن عمله · ولكن اذا وقف فعله فلا تقف لذلك الحياة لان وقوفه لا يجر وقوفاً في القوى النامية التي يحيى بها الحيوان وعليه فتبقى هذه القوى عاملة وان وقف العقل عن عمله لان للنفس لا للعقل ان يهب الجسم الحياة ولذلك لايزال الجسم حياً ما دامت النفس متحدة به

١٦٠ يقولون · ان الشرارة الكهربائية اذا مست اطراف الاعصاب في جثة الحيوان بدأ في عضله التشنج وقد تستمر حركة التشنج في الراس واليد بعد قطعها فلو كانت النفس مبدا الحياة في الجسد لما استمرت هذه الحركات فيه بعد انفصال النفس عنه لان هذه الحركات حيوية فالنفس اذن ليست مبدا الحياة في الجسد

والجواب . اننا نسلم بالكبرى وننكر الصغرى والنتيجة وسببه ان ما نشاهده من الحركات في الاعضاء المقطوعة لا يتوقف على فعل حيوي بدليل ان لا مانع من وجود مبدا طبيعي او كيماوي يحدث في العضل حركات تشبه ما تبديه النفس في الحيوان مع كونه حياً . ثم ان الاعضاء لا تفسد في الجثة حالما تفارقها النفس بل قد تستمر سليمة وعلاوة على ذلك فان هذه الحركات لا تنشأ في الجثة عن مبدا منطبع فيها بل عن مبدا من الخارج* وهو القوة الكهربائية فكيف تكون افعالاً حيوية وقد اجمع الحكماء على ان الحي انما هو ما يحرك ذاته من ذاته . واما حركات التشنج التى نشاهدها في الاعضاء المقطوعة او في الجثة عقيب موت فجائي او قسري لا ينبغي اخذها عن غير الفعل الذي احدثه مبدا الحياة في العضل قبل القطع او الموت وهـذا الفعل يستمر في العضو المقطوع او في الجثة عقيب الموت القسري ولك مثل على ذلك في قيثار لا تنقطع حركته وان انقطع الموسيقي عن ضربه او قطار يسير وان زاولته آلة البخار

يجدر بنا بعد ان تكلمنا عن النفس في ذاتها ان نتكلم عن كيفية اتحادها بالجسد

المبحث الثاني

الفصل الاول

نظر عام

١٦١ قد اشغل افكار الفلاسفة منذ القديم امر اتحاد النفس بالجسد فذهبوا المذاهب الكثيرة ونحن نذكر اخصها مع ابطاله ثم نويد المذهب الصحيح الذى يجمع عليه الحكماء قال قومٌ ان اتحاد النفس بالجسد انما هو عرضي على شكل اتحاد المحرك بالحركه · وقال آخرون ان هذا الاتحاد انما يتم بتوسط ثالثٍ سموه وسيطاً مصوّراً وقال آخرون انه يتم بتوسط إلفة سابقة · وهذه المذاهب كلها فاسدة والصحيح ان اتحاد النفس بالجسد طبيعي جوهري يصدر عنه افعال لاتختص بالجسد وحده ولا بالنفس وحدها وان النفس انما هي صورة الجسم الجوهرية

الفصل الثاني

ان اتحاد الجسم بالنفس ليس عرضياً

١٦٢ ذهب افلاطون من القدماء الى ان اتحاد النفس والجسم عرضي ليس غير وكثيراً ما كرر قوله بان النفس تتحد بالجسم اتحاد المحرك بالحركة وانها تستخدمه استخدام السيد للعبد والصانع للآله والموسيقي للعيدان وعليه فقد ذهب الى ان الانسان انما هو نفس ليس الا

١٦٣ اما هذا المذهب فوجوه ابطاله كثيرة ٠ منها ٠ ان الجسم انما يتنوع في الانسان بالنفس التي تتحد به لان هذا الاتحاد انما يفصله بالنوع عن سائر الاجسام فيسمى بشرياً ولكن لو كانت نسبة النفس الى الجسم نسبة المحرك الى الحركة لما امكنه ان يتنوع بها لان المحرك في الخارج عن المحرَّك وما يتنوع به الشيء انما يقوّم ماهيته وهو لابد من كونه فيه بالذات ولذلك لا تكون نسبة النفس الى الجسم نسبة المحرك الى المحرَّك

١٦٤ ومنها ٠ (قال القديس توما في الكتاب الثاني ضد الامم ف ٥٧ عن ارسطو) ان الاحساس انما يحدث في نفسه التحرك ٠ عن المحسوسات الخارجية ولذلك لا يمكن للانسان ان يحس بدون محسوس خارجي كما انه لا يمكن الشيء ان يتحرك بدون محرك فعضو الحس اذن يتحرك وينفعل في الاحساس ولكن عن محسوس خارجي والحال ان ما ينفعل هو الحس بدليل انقطاع الاحساس المخصوص به عند فقد الحس فالحس اذن قوة منفعلة للعضو نفسه فاذن شأن النفس الحساسة في الاحساس لا يكون على شكل المحرك والفاعل بل على شكل المنفعل والمحرَّك وعليه لا تكون النفس الحساسة في ذاتها مختلفة عن الجسم الحي

ولا تقل ان هذا انما هو من شأن النفس الحساسة لا الناطقة اً ٠ لان النفس في الانسان واحدة كما قدمناه ٢ً لان الانسان

لا يكون اذ ذاك حيواناً بل مستخدماً للحيوان على ان المتكون يصير بالنفس الحساسة حيواناً ما وعليه فيكون الانسان غير حساس بل مستخدماً لشيءٍ حساس اما مثل هـذا الكلام فباطل لان الانسان نفسه هو الذي يحس و يعقل

١٦٥ ومنها ان المتحرك لا يتعلق بالمحرك بحيث يبتدىء وجوده بالاتصال به و ينتهي بالانفصال عنهُ ولكن الجسم البشري من كونه يتحد بالنفس يبتدىء وجوده عند الاتصال بها وحالما تنفصل النفس عنهُ ينتهي وجودهُ ولذلك لا تكون نسبة النفس الى الجسم نسبة المحرك الى المتحرك ثم ان مبدا الاحساس ليس النفس وحدها ولا الجسم وحدهُ بل المركب منهما كما سيأتي

١٦٦ زعم بعض الحكماء الحديثين ومنهم دي كرث ان ماهية النفس قائمة في الفكر او في مجموع افعالها ولما كان الانسان انساناً من حيث انه يعقل و يفتكر نتج ان النفس انما هي الانسان ولكن اذا كانت النفس هي الانسان كانت تقوّم بمعيـة الجسم جوهراً واحداً كاملاً بل هي في ذاتها ووحدها جوهر كامل ومن ثم فانها تتحد بالجسم اتحاداً عرضياً لا جوهرياً

اما ما يؤتى به من ان النفس قائمة بالفكر فكاذب لان الانسان يستتم افعالاً لا تختص بالنفس وحدها ولا بالجسم وحده بل بالنفس والجسم معاً مثل الوجدانيات · ولا يمكن لمثل هذه الافعال ان تكون

مشتركة بين النفس والجسم ما لم يكن اتحادهما جوهرياً وطبيعياً وعليه فلا تكون النفس وحدها هي الانسان · وهذا الضلال ينشأ عن اقامة حقيقة النفس في الفكر وقد اسلفنا ابطاله

١٦٧ ويقال ان النفس جوهر · ولكن ليست جوهراً كلياً فهي اذن جوهر جزئي والجوهر الجزئي اقنوم فهي اذن اقنوم ولكنها ليست الا اقنوماً بشرياً فهي اذن الانسان لان الاقنوم البشري هو الانسان

ويجاب بان ليس كل جوهر جزئي هو اقنوم ولكن الجوهر الذي تكون طبيعته او قوامه كاملاً في نوعه يكون اقنوماً وعليه فان اليد او الرجل لا تعدُّ اقنوماً ومثل ذلك النفس لانها جزء النوع البشري

الفصل الثالث

لا يتم اتحاد النفس بالجسد بتوسط ثالث

سُموه وسيطاً مصوِّراً

١٦٨ ان الائتلاف العجيب بين افكار النفس وحركات الجسد حقيقة يؤيدها ما نشاهده من التأثيرات المتبادلة بين كليهما على ان كلامنا يعلم ما يعتري النفس من العيّ عقيب تبحر اطالت النفس الفكر فيه والنفس من السأم والملل مما يتكبده الجسم من التعب والمشقة فتمسي قاصرة عن التأمل وامعان الفكر · وقد ذهب الفلاسفة المذاهب الكثيرة في تفسيره وما برحوا ونحن نذكر هذه المذاهب وننقضها ونستقصي ما يدور عليه هذا الائتلاف بما اجمع عليه الحكماء

١٦٩ ذهب بعض الحكماء الى ان اتحاد النفس والجسد يتم بواسطة طبيعة ثالثة تشترك مع الاثنين هي بمنزلة رباط يتوقف عليه الائتلاف بين كليهما على ان هذه الطبيعة المتوسطة تؤدي للنفس كل ما يحدث في الجسم وتستتم في الجسم كل ما تأمرها به النفس من غير ان تعرف اسباب ما تبديه من الافعال اما تصور هذا الوسيط فضرب من المحال كما نبينه

اولاً . كل كلام يأتي بشيء ذي صفات متنافية كان باطلاً وهذا الكلام يأتي بشيء يوقفه على صفات متنافية اذ لا بد لهذه الطبيعة المتوسطة بين النفس والجسد من ان تكون جسدية وعاقلة معاً وعليه فانها تكون حاصلة على صفات متنافية لما بين العقل والمادة من المنافاة كما بيناه في الكلام عن بساطة النفس . فاذن

ثانياً . لا يمكن لهذه الطبيعة ان تستكمل عمل الوسيط في الانسان لانها لما كانت لاتعرف ذاتها ولا افعالها كانت غير متسلطة على ذاتها واعمالها ولذلك ليست فاعلة بل منفعلة فمثل هذا التصور اذن باطل لا يفسر ما نحن فيه

١٧٠ ويقال . ان كثيراً من الافعال التي نشاهدها في الانسان كالتنفس واختلاج القلب لا يمكن اخذه لا عن النفس ولا عن الجسد فلا بد اذن في الانسان من طبيعة ثالثة تكون مبدا لهذه الافعال

ويجاب · باننا لا ننكر انه لا يمكن اخذ مثل هذه الافعال عن الجسد او عن النفس وحدها انما تؤخذ عن كليهما معاً فان المركب عن النفس والجسد جوهر واحـد كامل يُعرف بافعال تختص به وحده مثل التنفس وغيره · ولا نقل ان النفس لا تعرف كيف يتم في الجسم ما تريد تتمته فيه لان القوة التي تريد بها النفس هذه الافعال غير القوة التي تستتمها بها وعليه فلا اشكال لان النفس انما تفعل بقواها

الفصل الرابع
في مذهب
القائلين بالتأثير الطبيعي

هذا المذهب يعوّل عليه جمهور من الفلاسفة ومآلهُ الفعل المتبادل بين النفس والجسم فالنفس تعين الجسم الى الحركة بتوسط فعلها بالسيال العصبي والجسم يعينها لادراك الموضوعات الخارجة بتوسط فعله بها الا اننا لا نقدر ان نسلم به لمصادمته وحدة النفس

١٧١ وسببه اولاً · كل افتراض لا تسلم فيه وحدة النفس يكون باطلاً وهذا الافتراض لا تسلم فيه وحدة النفس وبيانه ان هذا الفعل المتبادل لا يصيّر من جوهرين جوهراً واحداً هو مبدأ الفعل والانفعال كما ان اجزاء الالة لا تصير متحدة بالجوهر ولا طبيعةً واحدةً من حيث افعالها المتبادلة فان كل جزء من الساعة قائم بذاته وعليه فيكون في الانسان جوهران متمايزان على التمام والكمال ومن ثم اقنومان كاملان وهذا باطل لان النفس غير

كاملة في نوعها لانها معدّة من اصل الفطرة للاتحاد بالجسم اتحاد الصورة بصورها كما سيأتي

ثانياً · هذا الافتراض يصادم ما يشهد به الحس الباطن : نجد بشهادة الحس الباطن ان النفس تأمر القوة الفاعلية فتخرج الى الفعل بحركة الارجل والايادي وغيرها الا انها لا تدفعها عن شكل دفعنا الاجسام بل تدفع الموضوع الانساني الذي نعبر عنه · بانا · فيخرج للحركه بانقباض العضلات ثم نجد من جهة أُخرى ان الجسم لا ينقل التأثير المقبول الى النفس فتراه اذ ذاك وتمسه وتتأثر لتأثيره بها بل نجد ان التاثير لا ينتقل الى النفس ولا الى الجسم بل الى الجسم الحي وهو حالما يُقبَل فيه ينتشر في كامله فاذا ادنيت اصبعك الى النار شعرت كلّك بما ينتشر فيك من الحرارة وعليه فلا يكون التاثير متبادلاً بين اثنين انما يشير الى شيء واحد نعبر عنه بقولنا · انا ·

ثالثاً · لا يمكن التسليم بهذا الافتراض من جهـة فرضه ان الجسم يؤثر في النفس لان الجسم لا يمكنه يحرك غيره ما لم ينطبق عليه واما هذا التطبيق فلا يتم الا بماسة الكم وهذه المماسة لا تجري الا على كم آخر ولكن ليس للنفس كم ولا بوجه من الوجوه فكيف يمكن الجسم اذن ان يؤثر بالنفس بحيث يستميلها الى الفعل

١٧٢ ـ لا أخالك لا ترى فيما قدمنا ان هذا الافتراض لا يفسر ما نحن فيـه · نعم ان النفس هي صورة الجسم البشري الجوهرية كما

سياتي بيانه الا انه لا يؤخذ عن ذلك ان اتحادها به انما يتوقف على مبادلة الافعال لما ابناه من الاشكالات انما يؤخذ ان كلاً من النفس والجسد هو فاعل ومنفعل لا على سبيل التاثير المتبادل بل على سبيل الوحدة والاتحاد لان اتحاد النفس بالجسد يحصل عنه طبيعة واحدة بشرية ليس غير

١٧٣ تنبيه : ان الذين يقولون بالتاثير المتبادل لا يأتون بمذهب جديد انما يسعون بتفسير الواقع فقالوا ان النفس والجسد وان كانا مختلفين كثيراً فقد تم ارتباطهما بحيث يؤثر كل منهما بالآخر تاثيراً حقيقياً لا شبهة في فعله ومع ذلك لا ينتقل بتوسط هذا الفعل شيء من الواحد الى الآخر انما تتعين النفس لقبول صور الاشياء بما يحصل في الحواس من تاثير الحركات وينتشر في الدماغ بتوسط العصب وكذلك اذا نشأت في النفس ارادة في تحريك الاعضاء اختلج العصب في الحال وظهرت في ذلك العضو الحركات الارادية وقد رأيت ان هذا التفسير لا يصلح لفرضه ان كلاً من النفس والجسد شيء يستكمل قوته للفعل بالآخر لما بينهما من الامتياز في الوجود وعليه فلا يكون هذا الفعل تابعاً للاتحاد بل مقوماً له وهذا باطل

الفصل الخامس
في مذهب القائلين
بالعلل الاتفاقية

١٧٤ ذهب اخيراً بعض الحكماء الفرنسيس وامامهم ماليبرنش الى ان الله وحده علة فاعلة والاجسام والانفس عرية عن كل قوة فاعلة فينتجون من ثم ان الله سبحانه هو العلة الوحيدة لجميع ما يبدو في الاجسام من الحركات وما تستتمه النفس من الافعال وان الائتلاف الذي نشاهده بين بعض من حركات الاجسام وافعالها انما ينبغي اخذه عن الله نفسه وعليه فانهم يزعمون ان الله سبحانه قد عدّل بقضائه العام حركات الاجسام وافعال النفس وجعلها في قالب من الاحكام بحيث يُحدث هو ذاته في النفس انفعالات تجيء مطابقة لما يحدث في الاجسام من الحركات . وفي الجسم حركات تجيء موافقة لما تشعر النفس به من الاحساسات وعليه فليس في الجسم من الحركات ما يكون علة حقيقية لافعال النفس ولا في النفس من الافعال ما يكون علة لحركات الجسم انما الله سبحانه ينتهز فرصة لما يُحدثه في الجسم من الحركات فينشيء في النفس ما يوافقها من الحركات فيمثّله في افعالها وقد سمّوه بمذهب الاتفاق والمعاونة لان كلاً من النفس والجسد يفرض علة بالاتفاق انما الله سبحانه هو الفاعل الوحيد لما يبدو عنهما . اما هذا المذهب فباطل ونحن ننقضه في القضية الآتية

١٧٥ قضية : ان مذهب العلل الاتفاقية ١ً يعتمد على اساس كاذب ٢ً يتبع منهجاً كاذباً ٣ً ينقض كل اتحاد بين النفس والجسم ٤ً ينتج عنه نتائج كفرية .

الجزء الاول : اساسهُ كاذب وسببه ان اولئك الفلاسفة انهم يعوّلون على فعل الله سبحانه في نشأة الائتلاف بين بعض افعال الجسم والنفس وينكرون كل قوه فاعلة في الاشياء وهذا باطل ١ً لان الله سبحانه وان كان هو العلة الاولى فليس هو بالعلة الوحيدة لما نشاهده من اعمال النفس وتأثيرات الاجسام وذلك لا عن نقصان فيه او عدم كفاءة بل عن كمال يجعله يشرك الخلائق ليس في الوجود فقط بل في الفعل ايضاً لتتمة مشابهته ٢ً لأننا نشعر بما لا ريب فيه ان الاشياء تؤثر بنا حقيقةً بان النار محرقة والماء مبرّدة فالاساس اذن الذي يبنون عليه كاذب ومذهبهم باطل

١٧٦ الجزء الثاني : المنهج كاذب . ان المنهج الذي يتبعونه لا يمكّن من الوقوف على العلة التي يتوقف عليها ما نشاهده من التأثيرات المتبادلة بين النفس والجسم لانهم لا يتخذون علة ما يظهر من التأثير عن طبيعة الانسان بل يلتجئون الى الله مبدع كل شيء وحافظه ولكن عارٌ على الفيلسوف ان يميل الى مثل هذا الالتجاء . نعم ان الله سبحانه هو العلة الاولى والعامة لجميع ما يبدو في الطبيعة الا انه يترتب على الفيلسوف ان يبحث عما للاشياء من العلل الخاصة بها والقريبة

لان العلم انما يتوقف على معرفة هذه العلل ولذلك كان لا يحصل عن المنهج الذي يتبعونه علم بما يبحثون عنه

١٧٧ الجزء الثالث · ينقض اتحاد النفس بالجسم · ينتج عن هذا المذهب ان النفس لا تتحد بالجسم لا بمقتضى ذاتها بحيث يحصل عن كليهما جوهرٌ كامل واحد وهو الانسان ولا بمقتضى فعلها بحيث يفعل الواحد منهما بالآخر ما يفعله الآخر به ولذلك كان هــذا المذهب لا ينقض الاتحاد الجوهري فقط بل اي اتحاد كان لان الله هو الفاعل في كليهما

١٧٨ الجزء الرابع · ان لم تكن النفس والجسد مبدا لجميع افعال الانسان بل كان الله سبحانه هو المبدا الوحيد كان ولا بد ا من ان ننسب اليه سبحانه لا لها جميع ما نشاهده في اعمال الانسان من الخير والشر ٢ً وكان لا يسوغ ان ننسب الى النفس افكارها صالحة كانت اوطالحة ٣ً ولا الى الانسان افعال نفسه الباطنة ولا افعال جسمه الخارجة ولكن من لا يرى ما في ذلك من القبح في حق كماله تعـالى اسمهُ الذي لا نهـاية لهُ وكيف يدك دعائم آداب الافعال البشرية وهي المعرفة والحرية وعليه فلا بد من ترك هذا المذهب لما ينشأ عنه من النتائج الكفرية

١٧٩ يقولون اً ان النفس تجهل مـا الذي تتحرك به اعضاء الجسم فليست اذن علة حركاته

ويجاب · بان النفس تجهل الوجه الذي به تستتم المشاعر الحركات مسلم تجهل انما هي الحركة لها منكر ولذلك فاننا ننكر النتيجة على ان النفس هي علة حركات الجسم من حيث انها تأمر بها وتستكملها بتوسط المشاعر ولذلك كان ولا بد لها من ان تعرف الحركات التي تحدثها في الجسم · اما وجه تتمة هذه الحركات فتجهله وقد سبق الكلام فيه

يقولون ٢ لا نسبة بين ارادة النفس وحركات الجسم فالنفس اذن ليست علة لها لان العلة تقتضي نسبة ما بينها وبين المعلول

ويجاب بانكار المقدَّم لان النسبة موجودة وهي نسبة الفاعل الى فعله على ان النفس والجسم هما مبدا لجميع الافعال التي نشاهدها في الانسان ولذلك كان ولا بد من التسليم بوجود نسبة كبيرة بين ارادة النفس وحركات الجسم · ولا تقل ان النفس من كونها بسيطة لا يمكنها ان تماس الجسم لتحركه لان هذه المماسة ليست بالكم بل بالفعل والتأثير

تنبيه · هذا المذهب الذي نحن في ابطاله يقرب الى مذهب القدَرية الذي نبطله في كلامنا عن حرية النفس

الفصل السادس

في مذهب القائلين بالالفة السابقة

١٨٠ زعم البعض ان الائتلاف الذي نشعر به بين النفس والجسم انما ينبغي اخذه عن فعل الله الذي جعل النفس والجسم في قالب من الاحكام والارتباط في كل من البشر بحيث تأتلف افعالهما على التمام

والكمال وان كان كل منهما لا يفعل شيئاً بالآخر وقد سمّوا هذا التعليم بالالفة السابقة اذ يبحث فيه عن الفة سابقة قد جعلها الله سبحانه بين افعال النفس وحركات الجسم فقالوا ما ملخصه · ان لكل نفس قوة خصوصية تمكنها بمعزل عن كل محرّض وكل جسم من ان تأتي بجميع تصوّراتها واميالها بتوسط سلسلة متواصلة بحيث يكون سبب التصور والميل البعدي متضمناً في التصور او الميل السابق وكذلك كل جسم فانه يستتم في ذاته وبمعزل عن ايّ كان من تأثير النفس سلسلة متصلة من الحركات تقضي بها نواميس الحركة وذلك بحيث يكون سبب الحركة التابعة متضمناً في الحركة السابقة وعليه فكما ان الانفس تفعل كأن الاجسام غير موجودة كذلك الاجسام فانها تفعل كأن الانفس غير موجوة غير ان الله سبحانه قد أعدّ لكل نفس جسماً يوافق كل من حركاته كلاً من انفعالات النفس فينشأ عن هذه الالفة سلسلتان متمايزتان من الانفعالات والحركات الا انهما متفقتان كانهما تبديان تأثيرات متبادلة وذلك على مثال لعبةٍ الواحد يحرّكها والآخر يتكلم فيتلائم الكلام والحركة اما هذا المذهب فباطل كما نبينه في القضية التالية

١٨١ قضية · هذا المذهب ١ً ينبني على اساس فاسد ٢ً ينقض مبدا السبب التام ٣ً ينقض الاتحاد الجوهري الذي بين النفس والجسد ٤ً يفتح السبيل الى المذاهب الكفرية

الجزء الاول · هذا المذهب يعوّل به على انه ليس للجواهر ان يؤثر بعضها ببعض لان الانفعالات والحركات انما تجري وتتم بمعزل بعضها عن بعض ولكن هذا الكلام باطل لان التفاعل بين النفس والجسم حقيقة كما اشرنا اليـه في الفصل السابق فاساس هذا التعليم اذن فاسد ومن ثم باطل

الجزء الثاني · علم ليبنيسيوس وهو المبدع لهذا المذهب انه لا بد من التسليم بالسبب التام وما له انه لا يوجد شيء بدون سبب تام كما سيأتي بيانه في الكلام عن العلم الكلي فاذ تقرر ذلك نقول · ان هذا المذهب ينقض مبدا السبب التام وسببه ان كثيرا ما تتناقض التصورات والاميال التي تتعاقب في الانسان ولكن من المحال ان يكون السبب التام للشيء في نقيضه لان من طبع النقيض ان ينفي علة نقيضه لا ان يثبتها او يستجليها فان الحركة تنفي السكون والمحبة البغض ولذلك فان هذا المذهب ينقض السبب التام وعليه فـلا بد من تركه لانه باطل

الجزء الثالث · ينقض الاتحاد الجوهري · ان الاتحاد بين النفس والجسم جوهري بحيث ينشأ عنه افعال تختص به وحده لا بكل من النفس والجسد في حال الانفصال مثل الاحساس وغيره كما نبينه في الفصل الآتي ولكن هذا المذهب ينقض هذا الاتحاد بما لا لبس فيه على ان هذا الاتحاد يقتضي بان تكون حقيقة النفس والجسم

واحدة في الانسان ولكن هذا المذهب لا يؤدي به الاتحاد بالذات والحقيقة بلى ولا الاتحاد بالفعل لان كلاً من النفس والجسد قادر على اتمام افعاله وحده بمعزل عن الآخر . وقد قال احدهم فولفيوس . ان للنفس ان تستتم افعالها وان كانت مثلاً في رومية والجسم في القسطنطينية ولذلك فان هذا المذهب ينقض ما بين النفس والجسم من الاتحاد الطبيعي

الجزء الرابع . يفتح السبيل الى اضاليل كثيرة ١ً هذا المذهب يعاون على القول بمذهب العنادية على ان الاجسام اذا كانت لا تعاون بشيء الاحساسات التي تشعر بها كان من السهل للعنادية ان ينتجوا انه لا يوجد مصوغ ولا بوجه من الوجوه لوجود الاجسام او اقله لا يمكن لنا ان نستوضح وجودها بالحقيقة ٢ً يهدم اركان الحرية اذ لا يمكن والحالة هذه للافعال التي تستتمها النفس في ذاتها ان تكون حرة لانها تنتشر في النفس بحيث التابع منها يجد سببه التام في السابق منها ولا يمكن لها ان تكون مخالفة لما من شأنه ان ينطبق على حركات الجسم المؤالفة له ولا حركات الجسم تكون حرة لانها لا تتم فقط بالنواميس الميكانيكية وعلى هيئة من الارتباط يجد التابع منها سببه التام في السابق منها بل تبدو بمعزل عن كل فعل وعن معاونة النفس حتى ان النفس وان لم توجد البتة فهذه الحركات يتم وجودها بما تتم به الان ٣ً ان صح هذا المذهب كان لا بد من نسبة المعاصي

الى الله عز وجل باطنية كانت اوخارجية وسببه ان ادراكات النفس واميالهـا كلها نتيجة طبيعية ضرورية تصدر عن انتشار الصورة التي تتقوّم بها ماهية النفس وكذلك حركات الجسم كلها تتم بمقتضى النواميس الطبيعية ولذلك كان لا بد لكل ما تعقله النفس وتريده ولكل ما يستكمله الجسم من الافعال ان يكون منسوباً اليه تعالى لانه هو سبحانه الواضع لهذه النواميس التي تتمشى على سنن لا تتغيرَ وعليه فاذا ما ابدت النفس شيئاً من فكر او ارادة مخالفاً للترتيب الطبيعي او الادبي او استتمت شيئاً بتوسط الجسم كان ولا بد من نسبته اليه سبحانه · فما اوسع الطريق اذن الذي يفتحها هذا المذهب للتعاليم الكفرية والمحالية · وهو لامحالة من جملة الوهميات التي يختلقها الانسان

الفصل السابع
في الاتحاد الجوهري

بعد ان ابطلنا ما ذهب اليه الفلاسفه بخصوص اتحاد النفس بالجسم يسوقنا الكلام الى بيان كيفية هذا الاتحاد

١٨٢ قضية · ان اتحاد النفس بالجسم طبيعي وجوهري بحيث ينشأ عن جوهرين متمايزين جوهرٌ واحدٌ وطبيعةٌ واحدة

لا بد لنا من بعض ممهدات قبل ان نأخذ ببيانها · اعلم ان الاتحاد هذا انما يتوقف على ان الجوهرين اذا ما تدانيا جمعا قواهما في واحدٍ بحيث تختلف صفات المركب وافعاله عن صفاتَ كلٍّ منهما

وقواه وافعاله فينتج من ثم ١ً ان كل جوهر مركب يفقد علة قوامه وملاك امره لانه جزء والجزء لا يكون كاملاً عند اتصاله بكله وان امكن ان يكون كاملاً عند انفصاله عنه لانه يكون جوهراً كاملاً في ذاته مثال ذلك الهيدروجين والاكسيجين في حال الاتصال ماء وفي الانفصال عناصر متخالفة

٢ً انه يحصل عن المركبين موضوع واحد ومبدا واحد تدور عليه الشهوات والافعال اعني به طبيعة واحدة . اما تصور المركبات يكون اما بالمعية واما بالقبلية واما بالبعدية وذلك اما بالنظر الى الطبيعة واما بالنظر الى الزمان واما بالنظر الى الاصل . فتصوُّر النار يسبق تصوّر الحراره بالطبيعة وتصور اقنوم الاب يسبق تصور اقنوم الابن والروح القدس بالاصل لا بالزمان والطبيعة . اما توضيح ذلك فتجده في الكلام عن العلل في العلم الكلي . واعلم ان اختلاف الصفات والقوى والافعال دلالة ناطقة باختلاف الاتحادات الجوهرية عن الامتزاجات الميكانيكية والاتصالات المجموعية مثل بناء البيوت والاعمال اليدوية . اما الاتحادات الجوهرية فتجد امثلة كثيرة عليها في المركبات الكيماوية فان الاكسيجين محرق والازوت سمّ قتال فاذا ما اختلطا على سنن معينة حصل عنهما الهواء المنعش وعليه قس الحمض الكبريتي فانه يختلف كل الاختلاف عن الاكسيجين والكبريت وغيره من الاتحادات الكيماوية التي تتحير فيها العقول

١٨٣ واعلم ان الاتحاد الجوهري بين النفس والجسم هو لامحالة أفضل مما نشاهده من الاتحادات بين العناصر وذلك من وجوه

اولها· من المقرر ان الاجسام كلما كانت صفاتها متضاربة كلما كان اتحادها امتن وافضل كما نجد ذلك في الهيدروجين والاوكسيجين المتركبة عنهما المياه فان الاول عنصر الرطوبة والثاني عنصر النار ولكن صفات الجسم والنفس متضاربة جداً بل متضاربة باكثر مما نجده من صفات الاجسام وعليه فاذا ما اتحدا كان اتحادهما اشدّ وامتن

ثانيها· ان الاتحادات الكيماوية لا تتجاوز حدود معلولات العلل الخارجيه لانها تتم بفعل الفواعل الطبيعية مثل الحرارة والنور ولاسيما الكهربائية اما النفس فلها من ذات طبعها ميل الى الاتحاد بالجسم لانها معدّة اليه وعليه فيكون اتحادها به طبيعياً على اتمّ منزلة

ثالثها· ما من جسم يمكنه ان يتحد بغيره على تمام المداخلة لأن الاجزاء لا تتداخل ولا بوجه من الوجوه والا اصبح العالم كتلة واحدة انما تتلائم وتضامّ بحيث تدور على مركز الثقل الذي يحصل عن هذا التضامّ· اما النفس فيمكنها ان تداخل الجسم حقيقة وان تسري فيه كله بحكم بساطتها ولذلك فانها تشركه في صفاتها وتقوم بعيته مبدأً واحداً للفعل والانفعال

١٨٤ فاذ قد تقرر ذلك نقول ان الاتحاد الجوهري انما يتوقف على حصول مركّب عن جوهرين بحيث يكون له افعال وصفات

تختلف عن افعال وصفات كلٍّ من المركبات والحال اننا نجد في الانسان صفات وافعال تختلف عن صفات النفس والجسم وعن افعالهما. هذه الصغرى لا بدَّ من بيانها ونحن نبينها من وجوه

اولها. شهادة الحس الباطن : نجد الانسان يشعر بانه ذو مقدار وبان الاجزاء المتركب منها بعضها فوقيَّة وبعضها تحتيَّة ومنها على اليمين ومنها على الشمال ومنها من وراء ومنها من قدام ومنها باطنيَّة ومنها خارجيَّة وهو يميز هذه الاجزاء ويشعر بما يرد على كل منها من الاحساسات المختلفة ولكن ليس للجسم ان يشعر بذاته ولا للنفس ان تشعر بانها ذات مقدار وعليه فلا يمكن حمل هذا الشعور لا على النفس ولا على الجسم انما ينفي حمله على المركَّب من كليهما

ثانيها. شهادة الحس الخارج : ان النفس لما كانت بسيطة وليس لها مقدار كانت لا تقدر ان تقبل تأثيرات الاجسام لان هذه التاثيرات انما تتم بماسة سطح لآخر وبحكم عدم التداخل والنفوذ ولكن النفس من كونها ليست ذات مقدار كانت ولا سطح لها يقع تحت الماسة وهي من ذاتها غير ممانعة التداخل ثم ان الجسم ذو مقدار ومانع للتداخل ولذلك فقد يمكنه ان يقبل التاثيرات الا انه لا يقدر ان يشعر بها فالشعور اذن لا يتوقف على فعل النفس ولا على فعل الجسم انما يتوقف على المركب منهما

ثالثها. شهادة الوجدانيات : نجد الانسان ذا شهوات وآلام

تتجاذبه ظئم حياته وهذه الآلام لا يمكن حملها الا على المركب اذ
لا يمكنا ان نحملها على النفس لانها بسيطة والشهوات تشف عن
تغير جسدي ولا على الجسم لان الجسم لا يشتهي

فصل

في النوم

١٨٥ من اعظم العلائم التي تبدو في الانسان عند طلب الرقاد
النوم وهو حالٌ اذا عرضت للانسان ذبلت حركات جسمه ونفسه
فثقل رأسه وتقلقلت حركات يده ورجله وبطؤ سيره ووهنت قوته
وانحنى الى الارض هيكله ورابت جفونه وانكسرت وتلعثم كلامه ووهي
شعوره وكهم احساسه وكلَّ بصره وضعف سمعه واسترخت جميع
اعضائه ولو لا مداركته لنفسه واخذه الجلسة تلائمه لسقط على الارض
كله فيدركه اذن الرقاد وينام. والنوم اذا كان كاملاً كان لا يدلُّ
على الحياة الا دقات القلب التي تبدو في النبض وبعض التنفس الذي
لا ينقطع. فاذا ما تمَّ وقت الراحة وهو بين الستة والاثنتي عشرة ساعة
بدأ الانتعاش تدريجاً على شكل الاسترخاء واول شيء يتنبه في
الانسان انما هو حاسة السمع واللمس ثم البصر ثم سائر الحواس اما البال
فيكون في البداية مرتبكاً ثم يأخذ في الانتباه تدريجاً الى ان يعي على
التمام. قال بعض الحكماء ان الانسان لا يكفيه ست ساعات رقاداً.
ورسم آخرون سبعاً وما اجازوا ثمان ساعات الا للكسالى الا انه لا بدَّ

من التمييز بين الولد والشاب والكهل والامرأة وسليم البنية وسقيمها وهذا امرٌ يقضي به الاطباء ولا محل الى بيانه هنا

١٨٦ قد اجمع العلماء على ان الغرض من النوم راحة القوى مما يعتورها من التعب في بحر النهار وهو عام بين الانسان والبهيمة وهجومه على النبات من المحتمل لان من النبات ما يرقد ليلاً واما تأثيره فقطعه الحيوان عن المعرفة بالاشياء· ووجه هجومه النعاس ثم لوسن ثم الرقاد واما اطواره اذا كان غير كامل فالحلم والجشام والسير والتكلم معاً فالحلم اسم لما يراه المرء في حال نومه من خير وشر ولا يرى لمرء الاما قد يسبق وروده على بعض حواسه الا ان يكون الحلم من الفيض الالهي· فاذا كانت الاحلام ملتبسة لا يصح تأويلها لاختلاطها سميت اضغاثاً· اما الجشام فحلم يقع على الانسان في الليل لا يقدر معه ان يتحرك اوانه يرى شيئاً يضايقه ولا يقدر ان يتجنبه وقد ينتهي ايقاظ النائم فينزّل منزل الحقيقة وان لم يكن الاروية واما السير والتكلم معاً فحالة قد تعرض للنائم فينتهض ويمشي ثم يعود ينام من غير ن يعرف ما صنع وهي نادرة واذا صادف ولاقيت انساناً قد عراه هذا النوع من الاحلام فدعه ولا توقظه الى ان ينتبه من نفسه لانك تعرضه الى الموت

١٨٧ من الاحلام ما يسمونه بالحلم المغناطيسي وهو تنويم يحاول جرّه بعض الاطباء بتوسط اشارات يلقونها على شخص يختارونه لذلك

فاذا ما انامــوه اخذ ذاك الشخص (وفي الغالب يكون امرأة) يتكلم ويجاوب على ما يلقى عليه من المسائل ويحل مشاكل ويفشي اسراراً لم يكن في وسع الانسان ان يقف عليها من نفسه وقد يمكن ان يكون ذلك طبيعياً الا في امرين. الاوَّل نظر اشياء وراء الاجسام الكثيفة مثل ان تكتب كتابة وتضعها وراء حائط فيقرأها المنوَّم. والثاني الوقوف على اشياء لا تصل اليها الا عين الله سبحانه مثل ان يخبر المنوَّم ما يحدث في اميركا وهو في سورية نائم وهو خداع يتعمده اصحاب الشعوذة

١٨٨ لما كانت العلة البعيدة للنوم راحة الانسان وكان التسليم بها مجمعاً عليه حاول الاطباء تفسيره بعلته القريبة فقالوا: لا بدَّ للعضو الدماغي الذي هو آلة الحس والعقل من ان يكون في وقت الرقاد على هيئة من تأثير يخالف حالته وقت اليقظة. وعليه فقالوا ان كمية من الدم تجوز الدماغ وقت الرقاد فتضغطه وتغشيه باكثر مما هي وقت اليقظة. وان هذا الهجوم الدموي انما يعرض للدماغ في تلك الاجزاء التي لها علاقة خصوصية بحاسيات اللمس والسمع ولا سيما البصر فتقف هذه الحاسيات عن شغلها ريثما تتجدد قواها ولكن من يثبت صحة هذا الكلام والامتحانات على الحيوانات لم يجروها عليها الا بعد تنويمها او قتلها مع ان كلامنا في الحي لا الميت وعليه فلا سبيل الى الوقوف على العلة القريبة. انما نعلم ان من المواد مثل الافيون والنركوتين مما

يجرّ النوم · ومنها مثل الشاي والقهوة مما يقصيه اما الاوّل فلاسترخاء الاعضاء واما الثاني فلانتباهها· واعلم اً : ان من الامراض مثل الاختناق والسبات وداء النقطة ما يتشبه بالموت فيقبر المصاب به وهو حي · ٢ً ان من الحيوانات مثل اليربوع والدب ما ينام في الشتا مدة اشهر كاملة فكيف يتجمع الدم في دماغه ولا يقتله فهنا غوامض رسمها الخالق وليس للعلم ان يفتح مقفلها

١٨٩ فاذ تقرّر ذلك نقول اً : ان النفس لا تعي في ذاتها ولا ترقد على انها ان رقدت كانت غير ما هي عليه ولذلك لا تحتاج الى تعويض قوة تفقدها في ذاتها فاذا فقدت شيئاً من ذاتها فقدت كل ذاتها لانها بسيطة والبسيط لا يكون الا كله معاً ٢ً : ان الجسم من حيث انه جسم لا يتعب ايضاً ولا ينام لأن المادة لا تزال كما هي ما لم تؤثر فيها الفواعل الطبيعية فتجرُّ اليها من التحليلات والتراكيب ما لا يغير حقيقة كنهها في ذاته· وعلاوة على ذلك فان الافعال العقلية مثل الفكرى والارادة التي تقف وقت الرقاد لا تتعلق بالجسم كما بيناه في الكلام عن بساطة النفس ٣ً · فينتج اذن ان النوم الذي نحن فيه لا يتعلق بالنفس وحدها ولا بالجسم وحده بل بالمركب منهما لما بينهما من الاتحاد الجوهري · وهذا القدر كافٍ

فصل
في الجنون

١٩٠ قد بحث الأطباء فيما يمكنهم من تعريف الجنون فقال قوم انه مرض فترة تعتري الدماغ وتستوقف القوى العقلية ولم يذكروا ما يتقوَّم به هذا الاستيقاف فامسى تعريفهم قاصراً. وزاد آخرون ان للمجانين تصورات وشهوات مختلفة عما لعموم الناس الا انهم لا ياتون بشيء يعرب عما يقوم به هذا الاختلاف فقصروا . وقال آخرون ان الجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب وهذا التعريف قاصر ايضاً لانه لا يوقفنا على كيفية حدوث هذا الاختلال ولا على علته . وزاد اخرون انه اختلال مع بقاء المجنون عارفاً بوجوده فاذا ارادوا بهذه المعرفة الوجود المطلق بحيث يجد المجنون من ذاته انه لم يمت كان كلامهم مضروباً عنه. واذا ارادوا انه يحس ويدري ما تقوم به الانانية البشرية بحيث يعرف ما بين الجسم والنفس من الائتلاف والاشتراك في الاعمال البشرية فكلامهم يكون ساقطاً كما سنبينه في كلامنا هذا

١٩١ لما اراد الاطباء ان يزاولوا طريق الفلسفة كانوا لا يأتوننا الا بعلامات تعرب عن وقوع الجنون ولا توقفنا على سببه قال قوم ان الجنون انما يتعلق باختلاف التأثير الذي يرد على الحواس وقال اخرون ان خاصة هذا المرض انما هي عصبية ليس فيها آفة البتة. وقال

اخرون انها عصبية ولكن لا بدّ من وجود الافة غير ان هذه الافة تكون في الدم لا في الدماغ· وقال اخرون ان الجنون التهاب يعتري باطناً الدماغ· وقال اخرون انه افة تعتري الدماغ· واخرون انه هيجان يعتري العضو نفسه· فهذه التعليلات جميعها لا توقف الا على تاثيرات تعتور اجزاء الدماغ ولا تأتي بشيء يعرب عن الخبل العقلي الذي ينشأ عنه الجنون · اما هولاء فلم يحسنوا تفسير ما نحن فيه لانهم استوقفوا افكارهم على المادة فلم تملكهم ما شانه ان يسفر عن حقيقة الانانية البشرية التي يصيبها هذا المرض· فنظر قومٌ الى هذا الخلل فاصلحوه فقالوا ان خاصيات الجنون انما ينبغي النظر اليها فيما بين النفس والجسم من النسب الجوهرية وهوذا ملخص ما اتوا به ·

١٩٦٢ ان المركب العضوي اذا اثرت فيه الفواعل الخارجية نقل الى النفس احساسات تجعلها تنبسط وتتخرّج في اعمالها لما بينهما من العلائق الذاتية وعليه كان ولابدّ من البحث عن الخبل العقلي في هذه الافعال العقلية على ان النفس لا تشعر بالاشياء بين مركبها انما تشعر بمركبها نفسه الذي ينقل اليها ما يرد عليه من التأثيرات الخارجية التي نشعر بها ليس غير (مثال ذلك) ان شبكة العين اذا ما ارتاحت كانت لا ترى الا ظلاماً فاذا ايقظها فاعل من الخارج تحركت ونظرت النور ونقلت الى النفس ما تبصره من الالوان ولذلك فان عمل الحواس انما هو نقل التاثيرات الا انه قد يصادف ان تنقل

الحاسة تاثيرات على خلاف العادة (مثال ذلك) قد يصادف ان تنصدم العين وقت الظلام صدمة تريها النور وقد يشعر الانا بتاثير في عضو قد انقطع عنه. وقد يعتوره من اضغاث الاحلام والاوهام ما لا يزال موافقاً للعقل وذلك ليس في النوم فقط بل في اليقظة ايضاً فكيف نميز اذن بين سليم العقل ومخبوله فقالوا ان الفاصل انما هو هذا. ما دام الانسان يميز ذاته عما يرد عليه من الاوهام كان غير مجنون ولكن اذا امسى لا يقدر يستدل على انانيته او ذاته بما يرد عليه من التاثيرات والافعال كان مجنوناً وسببه ان المركب قد اختل فامسى لا ينقل الى النفس التاثيرات بمقتضى ما ترد عليه ولذلك فيكون الجنون متوقفاً على فساد النقل لما يعتري المركب من الاختلال .

١٩٣ ولكن من اين يتأتى هذا الاختلال في ما بين النفس والحواس من العلائق وكيف تتعطل النفس فلا تشعر بالحركات العضوية ؟ قالوا ان الاختلال العضوي يكظم العقل بل يمانعه ويعميه فيقف عن العمل لأن الاختلال في النقل يوهنه ويعجزه ولذلك فان النفس تستوسن وان بقي الجسم منتبهاً بخلاف ما يحدث في النوم فان الجسم يرقد والنفس تستمر يقظة. ولا نقل ان المجنون لا يفقد حاسة وجوده وعليه فهو والحالم سيان فان كان الكلام في البلاهة اي في الجنون الغير الكامل كان ذلك صحيحاً وكان للمصاب ايضاً ان ياتي ببعض اقوال وافعال تعرب عن التعقل والارادة اما في الجنون

المطبق فلا يصح هذا الكلام لأن العقل يفقد والحالة هذه كل حرية ولكن اذا فقد العقل الحرية كان غير عقل وعليه فتكون الانانية مفقودة وكنت لا تجد في من يتصل الى هذه الدرجة ما يشف عن سلامة السريرة فتراه تارة يصرخ واخرى ينتحب او ياتي باعمال لا تدل على انه عارف بوجوده الانساني ولا بوجه من الوجوه

١٩٤ ولكن اذا كانت علة الجنون متوقفة على اختلال في الاعضاء هل يكون هذا الاختلال على وتيرة واحدة؟ لا يكون . وقد قسمته القدماء بحكم علاماته الى جنسين وهما الصابة والسويداء فالصابة تجر خوفاً عاماً مع الميل الى التغضب وهو الحزن السبعي الذي تصحبه حركات تمردية. والسويدا حزناً ممانعاً متعصباً لرأيه مع الميل الى الحزن والكآبة. واما المتأخرون فيقسمونه الى بلاهة وصابة وخبل ورعن فالبلاهة خاصتها القصر والصابة التغضب والتمرد والخبل الجمود والاستيحاش والرعن ضعف العقل والارادة ولكلٍّ علامات تدل عليه اعمها غرابة الاحساسات واختلال الافعال العقلية . ومنهم من نجده تارة ساكناً واخرى غضوباً مجدفاً. وقد يحمله الغضب الى ان يكسر كل ما يلاقيه امامه ومنهم من نراه يقظاً لا ينام مدة ايام واشهر وسنين - اما اصحاب الخبل او السويدا فمنهم من يتسلط عليهم الطمع فينزلون انفسهم منزلة الملوك والاولياء ومنهم من يتسلط عليهم الحب فلا يهمهم الا عقده ولا يصرعهم الا ممانعته ومنهم من

تتسلط عليه الامور الدينية فلا يخيفهم الا الموت وابدية العذابات. ومنهم وهم الاكثرون من يتسلط عليهم الخوف فيخيل اليهم انهم مرضى وليسوا بمرضى واذا مرضوا في الحقيقة ظنوا ان لا دواء لمرضهم وان في دمهم آفة تفسده الى ان تحدو بهم الى الموت

١٩٥ اما اسباب الجنون فمنها ما يعدُّ الانسان اليه ومنها ما ياتي به رأساً فالاسباب التي تعدُّ اليه السن والجنسية والوراثة والمزاج والعيش البذيء واما الاسباب التي تأتي به راساً فاخصها الغموم البيتية والحب المتصادم والتعصب المفرط وصدمة الرأس والافراط في مناولة الاشربة الكحولية والاعتزال والافراط في الاشغال العقلية والسهر الطويل والخوف الشديد والانتقال الفجائي من النعيم الى الفقر المدقع وعقارب الضمير ولا سيما البطالة والعطلة وتاثير بعض الامراض مثل داء النقطة ومثل الهيستيريا في النساء واحوال الولادة ولما كانت النساء اشدَّ تاثيراً كنَّ اكثر وقوعاً في الجنون. واعلم ان من الجنون ما يبتديء فجأةً لفعل واحد ومنه ما يتمُّ تدريجاً

١٩٦ اما معالجة المجانين فيصفها الاطباء اما نحن فلا نذكر الا امرًا واحداً وهو انه لا ينبغي ولا بوجه من الوجوه معاملة هولاء المساكين بالقسوة مثل الضرب والتجويع والتقييد وما شاكل ذلك انما ينبغي ان يعالجوا معالجة المرضى الذين يصابون بامراض تختلُّ لها القوى العقلية وعليه كان ولا بدَّ من معالجة الجسم والنفس معاً بما

تقتضيه حكمة الطبيب

فقد رايت مما قدمناه ان الجنون لا يتعلق بالنفس ولا بالجسم وحده انما يصيب المركب من كليهما وهو الهيكل الانساني وذلك لما هو عليه من الاتحاد الجوهري

١٩٧ تنبيه ١ً : اما مسئلة من يكون فيه مس من الشيطان فيؤتى بحلها حلاً فلسفياً في الكلام عن الارواح

١٩٨ تنبيه ٢ً : يسقط ١ً من ثمَّ ما ياتى بـه اصحاب التعاليم الميكانيكية لقولهم ان كل ما يحدث في الجسم انما يتم بمقتضى النواميس الميكانيكية بمعزل عن النفس ٢ً : وما يعلمه الجهازيون (نسبة الى الجهاز) من ان مبداء الحياة لا يمتاز عن مادة الاجهزة نفسها انما هو قوة منطبعة في المادة وخاصة بها لان الجسم الحي لا يمكنه ان يتقوم بذرات تتجمع معاً بحيث تنشأ الحياة عنها لأن هذه الذرات لما كانت تتغير دائماً كان من الضرورة ان تتغير الحياة معها مع انها لا تتغير وهو دليل ناطق بوجود مبدا حيوي لا علاقة لهُ بالمادة في ذاته. ثم لو كانت الحياة نتيجة طبيعية عن المادة لبقيت الحياة فيما بعد الموت وهذا باطل. ٣ً وما ياتي به البعض لقولهم ان ليس للجسم الحي حياة واحدة عامة لهُ بل لكل عضو منه يختص بحياة لهُ من ذاته لان كلاً منا يختبر بنفسه ان مبدا الافعال واحد يستتمها باعضاء مختلفة لا في انا الذي اشعر بكل حواسي وانا اعقل واريد فضلاً عن ان مثل هذا

التعليم ينقض الاتحاد الجوهري ٤ً . وما ياتي به اولئك الذين يجعلون في الانسان انفساً ثلاثاً الواحدة تنمو والاخرى تحس والثالثة تعقل لان النفس واحدة وهي مبدا جميع الافعال في الانسان كما بيناه ٥ً . ولا تفشل لما تجده في الانسان من تضارب الاميال العقلية والحسية لاختلاف جهاتها وعليه فانها تدل على وحدة المبدا الذي يقضي بينها لا على اختلاف في المبادي ٦ً . ولا يهولك فقد الانسان فهمه واستعمال عقله بدون ان يفقد الحياة كما يحدث للمجانين لان الانسان لا يمكنه في هذه الحياة ان يدرك شيئاً بمعزل عن المثل التى تستحضرها الحواس فاذا اختلت المخيلة وسائر القوى التى تخدم العقل في مدركاته ضعفت قوته او وقفت على التمام والكمال ولكن اذا وقف فعل العقل فلا تنقطع لذلك الحياة كما تشاهده في الراقدين . راجع ما قلناه عن علة الجنون

الفصل الثامن

في مركز النفس البشريه

١٩٩ بحث الفلاسفة منذ القديم في امر مركز النفس في الانسان فتشعبت آراؤهم فذهب افلاطون ومن وافقه في كثرة النفوس الى ان مركز النفس العاقلة والغضبية الصدر والشهوية الكبد فصادمه ارسطو الفيلسوف وجعل القلب مركز كل حياة وعقل . واما الدماغ فعنده انه لا يعاون القلب الا بترطيبه اياه بما يبثه اليه من الرطوبة

لأَنهُ بارد· وذهب الزينوية الى ان النفس وحيدة ومركزهـا القلب ومنه تمتدّ الى سائر اعضاء الجسم وقال ابيكير انها في الصدر واما الحديثون فمنهم دي كرت لم يقف عند وضعها في الدماغ بل عين لها مستقراً وهوالغدة الظهرية بحجة انها لوضعها توافق جميع الحركات الباطنية التي ترد عليها· اما متابعوه فلم يوافقوه على ذلك فقال بعضهم ان مركزها في الجزء الكاتب من الدماغ وقال آخرون بل في المخيخ وقال آخرون بل في نخاع الدماغ الى غير ذلك مما لا طائل تحته· وقال اخرون ان لكل قوة من قوى النفس واميالها مركزاً خصوصياً في الدماغ ونحن نبطل جميع هذه الافتراضات بما نضعه من القضايا التالية الا الاخير فانا نفرد لهُ فصلاً

٢٠٠ القضية الاولى ان النفس في كل الجسم

وسببه ١ً· ان النفس لا بدَّ من وجودها في المحل الذي تنفعل فيه وتفعل والحال انها تنفعل وتفعل في كل الجسم اما الصغرى فيؤيدها ما نشعر به من الاحساس فان كلاً منا يشعر بحدوث الاحساس في العضو الذي تؤَثر فيه الموضوعات الخارجة فانا نسمع بالاذن ونشم بالانف ونذوق بالفم ونحس بكامل الجسم أَمن يدني يده الى النار يحترق دماغه او جزء اخر من دماغه ولكن هذا الشعور يكون كاذباً لو كانت النفس في جزءٍ واحد وهي تبدي الحركات في الجسم كله وان قلت ان اطراف الاعصاب اذا تحرَّكت نقلت الحركة

باسرع من لمح البصر الى الاطراف الملتصقة بالدماغ فحركت فيردُّ الاحساس الى المحل الذي وقع فيه قلنا من العجب كيف يتم ذلك في النفس وهي تجهله

٢٠ اما ان النفس تركز في نقطة واحدة من الدماغ لا تقبل الانقسام واما في جزءٍ منه ذي مقدار واما في الدماغ كله فان كان الاوَّل كان ولا بدَّ لهذه النقطة من ان تكون مركزًا تتجمع اليه جميع الاعصاب وعلى فرض هذا التجمع فلا يمكن الاعصاب ان تتجمع فيها جميع الحركات معًا هي عليه من الكثرة واختلاف الوجوه التي تقتضيها التاثيرات من ذات طبعها ولكن اذا تجمعت هذه الحركات المختلفة في نقطة واحدة اختلطت وامتزجت وعليه فلا يمكن للنفس ان تميزها وهذا باطل بدليل الاختبار لان كلاًّ منا يشعرُ بما يرد عليه من التأثيرات المختلفة ويميز بعضها عن بعض وان قلت انها تشغل جزءًا من الدماغ او الدماغ كله قلنا فلا مانع اذن من ان تشغل الجسم كله الذي تصوره

وعلاوة على ذلك فان النفس صورة الجسم الجوهرية والصورة الجوهرية لا بد من وجودها في كل مصورها كما نبينه في الفصل العاشر

٢٠١ القضية الثانية ان النفس كلها في كل من اجزاء الجسم

وبيانه ان النفس من كونها بسيطة لا يحيط بها المكان لان

ما يكون في المكان بالاحاطة لا يكون كله في كل من اجزائه انما يكون فيه بالتقييد بحيث يكون الجزء في الجزء والكل في الكل اما ما لا يكون في المكان بالاحاطة فهو كله في كل من اجزائه ولكن النفس من كونها بسيطة لا تتحد بالجسم بالاحاطة اذ لا يصلح ذلك الا الجسم متمكن في المكان لأنه ذو كمية وابعاد ولذلك فان النفس هي في الجسم مثل حاوية لا محوية فيسهل اذن ادراكها انها كلها في كل من اجزاء الجسم

وايضاً ان النفس بسيطة لكن لا على شكل بساطة النقطة الهندسية لأن ما كان على هذا الشكل كان معيناً في المقدار وذا وضع فيه فلا يمكنه ان يكون معاً في اجزائه المختلفه واما بساطة النفس فمتقومة في الخارج عن جنس الكمية وعليه فليست في المكان بالمماسة اذ يختص ذلك بالاجسام بل بمماسة يسمونها مماسة القوة وعليه فان مماسة القوة لا تتميز بمكان او اكثر من جهة ان هذه الامكنة تتميز بالكمية ولكن هذه الامكنة تصير واحدة من جهة القوة التي تؤثر فيها ولما كانت النفس بسيطة كانت مماستها للجسم بالقوة لا بالكمية ولذلك فان بساطة النفس من شانها ان توقفنا على وجودها في كل الجسم وفي كل من اجزائه

القضية الثالثة· ليست النفس في كل من الاجزاء بمقتضى القوة بل بالذات

وسببه ان قوتها ليست كلها في كل من الاعضاء كما نجده

بالاختبار فانها تهضم بالمعدة وتبصر بالعين وتسمع بالاذن الخ . فلو كانت كلها في كل من الاعضاء لكانت تسمع بالعين وتبصر بالاذن وتهضم في عين المعدة نعم اننا نجد هضماً في كامل الجسم غير ان المعدة هي المركز الاصلي وعليه فان قواها متفرقة في ذاتها اما ذاتها فهي كلها في كل من الاجزاء الجسمية وهي تفعل بما لها من القوى المعينة لكل من الاجزاء

٢٠٣ تنبيه : لا يخيل اليك ان النفس تداخل بذاتها كل جزء من اجزاء الجسم الحيواني بحيث تكون صورته فهي تداخل ولا تصور رأساً الا بالاجزاء التي تتوقف عليها افعال النمو والحس وهذه الاجزاء انما يحويها كل الجهاز العصبي فالجهاز العصبي اذن هو الموضوع الرئيسي الذي تداخله النفس وتصوره وهو منتشر في كامل الجسم باهداب والياف تتوزع في جميع اقطاره . اما سائر الاجزاء (التي لا تشعر بالالم مثل رؤوس الاظافر والشعر والعظام في ذاتها) فهي في الجسم بمنزلة الات تتم بواسطتها الافعال الحيوية او بمنزلة مفعولات تنشأ عن هذه الافعال

الفصل التاسع
في حل الشبه

٢٠٤ يقولون ١ً : اذا انقبض الدماغ او فسد او تعب العصب المنتشر بينه وبين الحس انقطعت الاحساسات بالكلية ولكن هذا يشير ١ً . الى ان الاحساسات تتم في الدماغ ٢ً . ان النفس

لا توجد الا فيه فاذن النفس مركزها فيه

ويجاب باننا لا ننكر الحادث وانقطاع الاحساسات انما ننكر الاشارة بوجهيها لان ذلك لا يشير الى انقطاع الاحساسات في الاعضاء ولا الى وجود النفس في الدماغ وبيانه ان الدماغ لما كان مركز الجهاز العصبي او بالاخرى مبدأ تتولد منه الاعصاب التي تنقل الاحساس وافعال النفس كانت هذه الاعصاب تستبقي طبيعتها الخاصة ما دام الدماغ على هيئته مستبقياً لطبيعته ولذلك اذا انقبض الدماغ او فسد او اذا تعب العصب وهنت قوة الاحساس وعجزت عن ابدائه ونقله لما بين الدماغ والحواس العصبية من الاشتراك الشديد. ولنا ايضاً ان نردّ البرهان عليهم بقولنا : كما ان فساد الدماغ ينشأ عنه بطلان الاحساس كذلك فساد الحواس ينشأ عنه بطلان الاحساس نفسه وعليه فكما انكم تنتجون ان الاحساسات انما تكمل في الدماغ لانها تتم فيه كذلك يصح لنا ان نتنج ايضاً انها تتمّ في الاعضاء نفسها بدليل الاختبار

٢٠٥ يقولون ٢ً : ان النفس انما هي في الجسم الذي هي فعله اي الجسم العضوي ولكن كل جزء من الجسم ليس جزءاً عضوياً فليست اذن في كل الجسم

ويجاب بتمييز الكبرى ان النفس ليست في اجزاء الجسم العضوي اولياً وبذاتها مسلم ليست فيها من جهة رجوع الاجزاء الى الكل

منكر . وعليه تميز الصغرى بان كل جزء من اجزاء الجسم ليس عضويًا بل ينسب الى الجسم مسلم . والا فمنكر وننكر النتيجة . واعلم ان النفس البشرية من كونها ارفع صورة واعلاها كانت ذات قوة كاملة تمكّنها من ابراز الافعال المختلفة ولذلك كان ولا بدّ للجسم الذي تصوّره من ان يكون له اعضاء مختلفة لاختلاف ما هو معدٌّ اليه من الافعال . ولما كانت الاعضاء منسوبة الى الكل لزم النفس التي هي صورته ان تكون فيه كله لانها صورة كل من الاعضاء

٢٠٦ يقولون ٣ً . لو كانت النفس في كل جزء من الجسم للزمها عند كبر اعضائه وزيادتها ان تخلف جديدًا ليمكنها ان تكون حيث لم تكن من قبل ثم اذا قُطع احد اجزاء الجسم اما انها تسقط من هناك او تنتقل منه الى غيره والتالي باطل فاذن المقدم ايضاً

ويجاب بانكار الكبرى الشرطية لفقد العلاقة بين اجزائها . ١ً . لا يلزم خلف جديد كما يفترضونه لان الاجزاء اذا كبرت لا تبتدي النفس ان تكون حيث لم تكن من قبل بل تبتدي تحيي الاعضاء عند نموّها لانها صورة الجسم كله ٢ً . والقسم الثاني ساقط ايضاً لان النفس ليست كلها في ذلك الجزء وحده حتى تسقط لسقوطه او تنتقل الى غيره فهي كلها في كل من الاجزاء . اما الشعور بالالم احيانًا في الجزء المقطوع فيؤخذ اما عن المادة واما عن مواصلة حركة الحياة فيه كمن يضرب وترًا فتبقى الحركة في الوتر وان ابعد

الضارب اصبعه

٢٠٧ يقولون ٤ً٠ لا يمكن لما يكون كله في مكان ان يكون في الخارج عن ذاك المكان والنفس كلها فى كل جزء من الجسم فلا يمكن لها اذن ان تكون في سائر الاجزاء

ويجاب بتمييز الكبرى لو كان الكلام في وجودها فيه بمقتضى الكمية مسلم بمقتضى الماهية منكر٠ والصغرى فان النفس هي كلها في كل جزء بماهيتها مسلم بكميتها منكر٠ وننكر النتيجة لان ما يكون ذا اجزاء منسوبة بين المتقدم والمتاخر يكون في المكان على هيئة يكون الجزء منه منطبقاً على جزء من المكان والكل على الكل ولذلك اذا كان كله في مكان كان لا يمكنه ان يكون في الخارج عنه اما النفس فبخلافه فانها كلها في كل من الاجزاء لانها بسيطة وليست فيه بالاحاطة فيسقط اذن ما اتوا به

٢٠٨ تنبيه ١ً٠ اعلم ان هذه الاعتراضات يمكن ردها على من ياتي بها او يقول ان النفس انما هي في الدماغ في نقطة لا تقبل القسمة وهذا باطل كما اسلفنا بيانه

٢٠٩ تنبيه ٢ً٠ ان من قوى النفس ما هو فيها من حيث مفارقتها للجسم على التمام والكمال وهما العقل والارادة ولذلك ليس لهاتين القوتين موضع في الجسم انما هما في النفس فقط واما سائر القوى الطبيعية والنفسانية فلها مواضع تختص بها بين النفس والجسم وعليه

فليس لهذه القوى ان تكون كلها في كل من الاجزاء بحيث يكون السمع في البصر وعكسه انما هي في ذاك الجزء من الجسم المعد لفعلها

فصلٌ

في الفرينولوجيا

٢١٠ نذكر ايضاحاً لهذا المذهب وتسهيلاً لتفسيره ما اتى به مهرة المدققين في اسرار الطبيعة من انه يؤْخذ من هيئة الانسان الخارجة ما يستدلُّ به على اطواره الباطنة· ذلك لما بين النفس والجسم من الاتحاد الذاتي لكن لا على سبيل اليقين بل الاحتمال فنشأ من ثمَّ علم الفراسة وقد قال فيه من القدماء امبيدوكل وافلاطون وارسطو وجالينوس واخرون وتبعهم في القرون المتوسطة ابن سينا والبرتوس الكبير ومن الحديثين يوحنا بانيستا بورتا ولافاتر وكمبر وآخرون كثيرون· ونحن نذكر عن هذا العلم شيئاً بعد كلامنا عما نحن منشغلون فيه

٢١١ اما في اوائل هذا العصر فقد توغل كال وتلميذه سبورزن في علم الفراسة الى ان اتيا بمذهب سمياه بالفرينولوجي وهي لفظة يونانية معناها الكلام في الروح وهوذا اخص ما وضعوه من المبادي كما بسطها كال نفسهُ

١° ان الصفات الادبية والقوى العقلية كلها متولدة في النفس وهو ليس في الحداثة او البدعة في شيءٍ اذ سبقه الى هذا الكلام

كثيرون من الفلاسفة وسوف ننقضهُ في الكلام عن اصل التصورات

٢ً . ان تخرُّج القوى او الصفات الادبية او وضوحها انما يناط بالبنية او المزاج وهذا الكلام ايضاً قد سبقه اليه آخرون من القدماء والحديثين

٣ً . ان الدماغ هو مركز او عضو جميع الاميال والاحساسات والقوى وقد نظرت في الفصل السابق ما قدمناه عن هذا التعليم الذي سبقوه اليه ايضاً

٤ً . ان الدماغ انما هو مركب من اعضاء على قدر ما يوجد في المركب الحيواني من الاميال والاحساسات والقوى التي تختلف ما بينها كل الاختلاف وهذا ايضاً قد سبق الكلام اليه

٥ً . ان شكل الرأس والجمجمة اللذين يعربان في الغالب عن احوال شكل الدماغ يوعز الى الوسائط التي تمكن من الكشف عن الصفات والقوى الاصلية اما هذا الكلام فهو لهم ونحن نبطله بعد ان نبيّنهُ

قالوا ان الدماغ ليس عضواً وحيداً بل عضواً يتكوَّن عن كثير من الاعضاء التي يمتاز بعضها عن بعض وهذه الاعضاء تجعل في الراس كتلاً بين القليل والكثير من الكبر والصغر بحسب ما يكون لها من الاتساع او صغيره فتبدي في الجسم اسنمة على قدر

ما هي في الدماغ وذلك على اتم المطابقة وهذه الاسنمة هي مراكز لما في النفس من القوى الاصلية اما هذه القوى فلم يعنوا بها ما نعنيه من القوى في الانسان من الاحساس والتصور والارادة بل اميالاً طبيعية تصيب كلاً من البشر مساهمةً كالجنوح الى الشعر والصداقة او العلوم الماتيماتيقية وهلمَّ جرًّا · وعليه فقد قسموا الدماغ الى ثلاثة اقسام وهي المخيخ وقمة الراس والجبهة فجعلوا في المخيخ اعضاء التوليد والمحبة والدفاع عن الذات والكبرياء ومحبة المجد الباطل وفي القمة وعلى جانبها اعضاء الجارحة (فوق الاذن) والمخادعة (على الصدغ) فوق عضو الجارحة والملك والاحتراس واما عضو الثبات فعلى قمة الراس وعضو الاحساس الديني فمن ورائه وفي الجبهة اعضاء الألفاظ واللغة والذاكرة والعدد والالوان والصوت والتعليل والتخرج في الامور الالهية والمقابلات وقالوا لما كانت هذه الاعضاء غير موجودة في كل من البشر وكان لا يتمُّ اتساعها على شكل واحد ووتيرة واحدة كان عدد الاسنمة غير متساوٍ في كلٍّ من الجماجم كبراً واتساعاً ولذلك كان لكل من يمكنه ان يقف على السنام الذي تشغله القوَّة او الميل ان يعرف اطوار البشر وما هم عليه من اختلاف الاحوال لان لكل انسان من الاميال ما يطابق اسنمة راسه وهذه الاميال تشتدّ او تضعف على قدر زيادة الاسنمة في انفراجها او نقصانها ونحن ننقض هذا المذهب بالقضية الآتية

٢١٢ قضية · ان العلم الفرينولوجي ينافي ما اكتشفه علم التشريح وما يقرره علم النفس

اما الجزء الاول فبيانه ١ً · ان لا ائتلاف البتة بين اسنمة الجمجمة وكُتَل الدماغ التى يتصورها اصحاب هذا المذهب مراكز الاعضاء لان سطح الجمجمة الخارج لايشاكل سطحها الداخل وذلك اولاً ان الدماغ منفصل عن غُلف عظام الجمجمة المحتوي فيها ثلاثة اغشية تلفُّها ومادة الدماغ الفقري تجري بين هذه الاغشية والغلف العظيمة · ثانياً ان الاسنمة التى نشاهدها على سطح الدماغ من الخارج على شكل الحدبات ليست اعضاء بل اشكالاً خارجة لاعضاء تختفي في داخل الدماغ ويمكنها ان تتسع في الخارج بدون ان يدركها الحس وان تتغير كثيراً بدون ان تنقطع الاعمال او تختل وعليه فلا ائتلاف · ثالثاً قد استقصى علماء الفرينولوجيا بكثير من الامتحانات فوجدوا ان انثلام الدماغ لا يؤثر البتة باحدى الكتل ولا اذا اختلت هذه الكتل يصحبها اختلال القوى المنسوبة اليها

٢ً على فرض وجود هذا الائتلاف فلا يمكننا ان نقف عليه بالتدقيق لأن كُتَل الدماغ التى زعموا انها تطابق اسنمة الجمجمة لا نتمكن من ملاحظتها الا بعد الموت وانتزاع الدماغ منها ولا يمكن تعديل كبر هذه الكتل او صغرها ما لم نعرضها على قياس ثابت لا ينقصه شيء من التدقيق وعلم التشريح لا يتمكن من تحصيله

فاذن لا يمكننا ان ندركه بالتدقيق

٣ٌ · ويؤيد ما نحن فيهِ ما يهوى فيه من الاختلافات اصحاب الفرينولوجيا انفسهم فانهم لم يجمعوا لا على عدد الاسنمة ولا على طبيعة الاعضاء والقوى · وذهب كال الى ان هذه الاعضاء سبعة وعشرون وسبورزن الى انها خمسة وثلاثون وقال آخرون انهم وجدوا اعضاء أُخر وقد اختلفوا ايضاً في بيان ما لهذه الاعضاء من الافعال وعلاوة على ذلك فقد خانهم العضو الذي عينوه لادراك الله سبحانه لأَنهم وجدوه ايضاً في رؤوس الماعز والبقر وعليه فقد اصاب احد علماء الفيزيولوجيا (ديبره) اذ قال : انهُ يؤْخذ من نفس تعاليم اصحاب الفرينولوجيا انهُ لا يليق ان تُعدّ علماً لأَن اصحابها لا يتفقون على تقرير ما يأْتون بهِ من المبادي وايضاً فان اصحاب هذا المذهب انما يخدعون فيما يعوّلون عليه من العرافة والتكهّن ونحن نورد مثلاً من كثير وهو انهم وجدوا في جمجمة ليلاس الشهير بالعلوم الماتيماتيقية عضو البلادة وفي رأس احد اللصوص (فيشي) وغيره لم يجدوا عضو السلب والقتل بل وجدوا اعضاءً تدلُّ على الرأْفة ومحبة الله وما شاكلها مما يشير عن حسن الاخلاق

٢١٣ الجزء الثاني وهو انهُ ينافي ما يقرره علم النفس وبيانه

١ً لا يمكننا ان نحصي ما بين القوى الاصلية ما لا نجده في كل من البشر ولكن ما نجده في كلٍ من البشر فاننا نحتسبهُ من ذاتيات

القوى النوعية ٢ً . وباولى حجة لا يمكننا ان نسقط من عدد القوى العقل والارادة لانهما ارفع مرتبةً من سائر القوى ٣ً . اذا كان لكل قوّة اصلية ما يلزمها من الادراك والتذكر والارادة والمقايسة نتج ان من كان لهُ عشرون قوة كان له ايضاً عشرون ادراكاً وتذكُّراً وارادة ومقايسة والا كانت تلك القوّة غير كاملة على قولهم وهذا باطلٌ بالاجماع ٤ً . قد توغّل بعضهم في ما اتوا به فاعتقدوا ان كُتل الراس انما هي مبادي للقوى لا آلات فانضموا والحالة هذه تحت راية الماديين فان روحانية النفس وحريتها لا تسلمان في ما يأتون بهِ من التعاليم لأَن القوى من كونها عضوية فينتج من مباديهم ان العقل والارادة هما ايضاً من جملة القوى النفسانية ومن ثمَّ فان النفس ذاتها نفسانية ولكن المبدأ الذي لا يكون الاّ نفسانياً لا يكون روحانياً ولا حرًّا فاذن اذا كان العقل والارادة من جملة القوى النفسانية فلا تكون النفس حرة ولا روحانية نعم ان كال وسبورزن وغيرهما قد دافعوا عن روحانية النفس الا انها لا تنطبق معما اتوا بهِ من التعاليم لما في ذلك من التضارب فلو تمسكوا حق التمسك بان النفس روحانية للزمهم ان يعتقدوا بان في النفس شيئاً ذاتياً لها ارفع منزلةً من الطبيعة الجسمانية ولهُ من الأَفعال ما يأتي به بمعزل عن المشاعر وعليه فكان لا بدَّ للنفس من قوى لا تتعلق افعالها بالاعضاء اما هذا فينكره اصحاب الفيزيولوجيا فلا يؤْخذ اذن مما يأتون بهِ ما يؤَيد روحانية النفس وحريتها وهذا

القدر كافٍ

فصلٌ
في علم الفراسة

لما كان الجسم ولا سيما الوجوه مرآة النفس حاول الناس الوقوف على امورها الباطنة قبل ان تظهرها بالكلمة بتوسط الاعضاء الخارجة فوضعوا لذلك علوماً نحن نذكرها هنا على سبيل الايجاز مع ما لها من المميزات الجوهرية

٢١٤ علم الفراسة وهو علم عام غايتهُ معرفة الامور الخفية بالنظر الى الامور الظاهرة وموضوعهُ العلامات والامور الظاهرة في بدن الانسان

واخصهُ ١ً. علم السيمآء وهو علم يبحث فيه عن تقاطيع الوجه وهيئته فيتوسم الناظر ما ينطوي عليه المرء من الخير والشر ومداره على العلامات المتناسبة التي تجدها بين الانسان وانواع البهيمة فقالوا اذا وجدت علامات في وجه الانسان مشابهةً لما يكون في البهائم مثلها كانت اطوار الانسان شبيهة باطوار تلك البهيمة فشرعوا اذ ذاك ينقرون في هيئات الحيوانات ويطابقون عليها ما يعاينونه في الانسان من الهيئات المختلفة المتناسبة وعليه فموضوعه الوجه وما يليهِ من السيماء في الجبهة والاعين والانف والفم والذقن وله قوانين يتمشى عليها وليس موضع ذكرها الآن فضلاً عن كونه علماً كاذباً ثم على فرض صحتهِ

فان للتربية والعقل والارادة فعلاً كبيراً يغير ما ينطوي عليه الانسان من الاميال

٢ . القيافة وهي في اللغة تتبع الاثر وفي الاصطلاح علمٌ وهمي يبحث فيه عن احوال الانسان الخفية بتوسط النظر الى الخطوط الموجودة في اكف الايدي وقد عينوا لكل خط اسماً خصوصياً يدلُّ على ميل خصوصي في الانسان لا سيما زنّار الزهرة وهو الخط المحدب الذي يبتدي من الاصبع الوسطى وينتهي الى الخنصر وتوهموا ان هذه الخطوط ولا سيما زنار الزهرة انما تدل على طول الحياة او قصرها اما هذا العلم فمن جملة الخرافات التي ياتي بها اصحاب الخزعبلات والمخرفون مثل النوَر وغيرهم

الفصل العاشر

في ان النفس صورة الجسم الجوهرية

ان هذه الصورة تنشأُ عن الاتحاد وهو نوعان عرضي وجوهري فالعرضي وجوهه كثيرة وقد ذكرناها في الفصول السابقة وابنّا ما فيها من القبيح والمغالطة كما اننا بينا ماذا يراد بالاتحاد الجوهري فبقي ان نثبت ان النفس انما هي الصورة الجوهرية للجسم البشري

٢١٥ بيانه ان الصورة في ذاتها تمتاز بالحقيقه عن الشيء الذي تصوره ولها وجه السبب وموجبه لا بالنظر الى الموضوع الذي تصوّره فقط بل بالنظر الى الكل ايضاً الذي تقوّمه وعليه فانا نجد فيها وجه

سببين وهما سبب التصوير للمادة وسبب التقدّم للكل وهي الجزء الافضل الذي يعين الجزء الاخر الى النوع الذي يتقوّم بهما والحال ان النفس الناطقة صورة الجسم وصورة الانسان بمقتضى المعينين اللذين اشرنا اليهما فيها فهي صورة الانسان من حيث انها صورة الجسم ولذلك اذا قلنا الواحد منهما اشرنا من الضرورة الى الاخر فالنفس الناطقة اذن هي صورة الجسم وهي الجزء الافضل الذي اذا ما اتحد بالجسم عيّنه الى تقويم طبيعة جديدة هي الطبيعة البشرية وهذا الاتحاد هو ذاتي للنفس لكن لا بمعنى انه يستحيل وجود نفس من غير ان تكون صورةً بالفعل بل بمعنى انها من ذات طبعها معينة لان تكون صورة وانها تتحد بالجسم بذاتها لا بواسطة شيء اخر غيرها

٢١٦ اما هذه النفس فلا بدَّ من كونها الناطقة فبيانهُ اولاً ان الصورة تعين طبيعة الشي الذي تصوّره ولكن طبيعة الشيء انما تعرف من افعالها فالصورة اذن في الانسان لا بدَّ لها من ان تكون مطابقة لافعاله ولكن الافعال التي تختص بالانسان هي الافعال العاقلة لأَنه بها يمتاز عن سائر الكائنات فالنفس الناطقة اذن هي الصورة الجوهرية للجسم البشري

ثانياً يؤيد ذلك ما نجده في الانسان من انواع الحياة· هذه الانواع ثلاثة وهي : الحياة الطبيعية والنفسانية والعاقلة فالطبيعية هي

ركنٌ لا بدَّ منهُ للنفسانية ولذلك لا يتمايزان تمايزاً كاملاً ثم ان النفسانية تستتمُّ افعالها بتوسط النفس والجسم معاً بحيث كلٌّ منهما يعاون في شيء ومع ذلك فان الجسم اذا اعتبرناه في ذاته وجدناه موقوفاً لاي كان من الطبائع وقوفاً يجعله مبدأً للحياة النفسانية لان العناصر المتركّب منها قد تكون فيه وقد تكون في غيره من الكائنات ولكن اذا اعتبرناه من حيث انه عضوي ومتحد بالنفس كان مبدأً للحياة النفسانية لكن مبدا بعيد فهو مبدا من حيث قبوله للتأثيرات من الخارج وشرط لا بدَّ منهُ في النفس لفعل الحياة النفسانية الا انه ليس مبدا لفعل الاحساس في جميع ذلك · اما النفس فبخلافه لانها معينة من ذات طبعها لان تكون مبدا الحياة النفسانية الا انه يلزمها للفعل الاتحاد بالجسم فقط بحيث اذا ما اتحدت به كانت هي المتممة لفعل الاحساس فالنفس اذن والجسم بالنظر الى الحياة النفسانية هما الجزءان المقوّمان لمبدإ الاحساس على كمال الوجوه اما النفس فهي الجزء الافضل والمعيّن للآخر اما قولنا فهي الجزء المعيّن فمعناه انها ليست وحدها تجري كلما يلزم لقوام الشيء بل تعاون على فصله وتنويعه باكثر من غيرها على انها اذا ما اتحدت به جملتهُ في حيّزٍ من الانواع ورقّتهُ الى درجة اعلى مما كان لهُ في نظام الطبيعة · وعليه قس الحركة التي للحياة النفسانية لان الجسم لا يتحرّك من ذاته ما لم تتحد النفس به

٢١٧ اما بالنظر الى الحياة العاقلة فالنفس من حيث انها مبداها ليست صورة الجسم لانها ليست نفساً من هذه الحيثية على انـهُ من خصائص الصورة لا ان تصوّر المادة فقط بان تجعلها في الفعل بل ان تقوّم الكل وتعينهُ في نوعه وعليه فلما كان المبدا العاقل والحساس واحداً كان هذا المبدا المتحد هو نفس الجسم بمقتضى ذاته فعليه يتوقف النمو والاحساس وعليه ايضاً يتوقف كون الانسان ناطقاً على اننا نقول ان هذا الحيوان ناطق لانه هو الذي يحس ويعقل ايضاً ولكن الذي يحس يعقل لان المبدا الحاس والعاقل واحد او لان المبدا العاقل هو نفس الجسم وعليه فتكون النفس الناطقة صورة الجسم ومن ثمّ صورة الانسان وهي صورة بلا واسطة لامتناع كل نفس ان تكون واسطة بينهما ولانها تهب الجسم الحياة والاحساس وهي جوهرية لان النفس جوهر ولا سيما لانها تقوّم جوهراً واتحادها بالجسم ذاتي لانه ينشأ عنهما طبيعة واحدة وموضوع واحد وهذا لا يتم ما لم يكن الاتحاد ذاتياً

٢١٨ يؤخذ مما قدّمناه ١ً : ان النفس العاقلة لا تقدر ان تكون صورة الجسم من حيث انها عاقلة لأنها من هذه الحيثية تتجاوز كثيراً طبيعة المادة فاذا قلنا والحالة هذه ان النفس هي الصورة الجوهرية للجسم نفهم انها صورته بحسب ماهية النفس العاقلة لا بحسب فعلها العقلي ولذلك فان اتحاد النفس بالجسم لا يبلغ الى فعل التعقل

٢ً . ان النفس البشرية هي صورة الجسم بخلاف ما هي النفس البهيمية لان النفس البشرية من كونها صورة الجسم بحسب حقيقتها لا بحسب قوتها العقلية كان لها ان تستتمّ من الافعال ما لا تحتاج فيه الى المشاعر ولكن النفس لا تقدر على ذلك لو كان وجودها متعلقاً بالجسم كل التعلق فهي اذن صورة الجسم على هيئة يمكنها ان توجد بذاتها وبمعزل عن المشاعر بخلاف النفس البهيمية

الفصل الحادي عشر

في حل بعض ما يرد من الشبه

٢١٩ يقولون ١ً : لو كانت النفس الناطقة هي الصورة الجوهرية للجسم للزم ان تمتزج به على هيئة تمتد لامتداده وتنقسم لانقسامه ولكن ما كان ممتداً وقابل الانقسام كان مادياً فالنفس اذن ليست صورة الجسم الجوهرية

ويجاب بانكار الكبرى وتسليم الصغرى وانكار النتيجة على ان النفس انما تمتد لامتداد الجسم وتنقسم لانقسامه اذا فقدت وجودها الذاتي حينما تصير صورة للجسم وحصلت على وجوده ولكن النفس لا تقبل وجود الجسم بل تشركه في وجودها وعليه فلا ينتج من كون النفس صورة الجسم انها تمتد لامتداده او تنقسم لانقسامه . ثم ان النفس لا تهب الجسم قوة العقل لتصير هي واياه شيئاً واحداً تمتد لامتداده فهي تجعله فقط حياً

٢٢٠ يقولون ٢ً: لو كانت النفس صورة الجسم الجوهرية لكان وجودها متوقفاً على اتحادهـا بالجسم فقط وهذا باطلٌ بدليل ابديتها فاذن ·

ويجاب باننا ننكر الكبرى لأن هذه النفس وان كانت من ذات طبعها معدّة للاتحاد بالجسم فلا يلزم كونها متحدة به دائماً بحيث لا يمكنها ان توجد الا بالاتحاد به

٢٢١ يقولون ٣ً: لا اتفاق بين النفس والجسم فاذن لا ينتج عن اتحادهما جوهر واحد

ويجاب ان لا اتفاق بالطبيعة مسلم بالنسبة منكر وهذا كافٍ

٢٢٢ وقالوا ٤ً: ان النفس لا تتحد بالجسم اتحاداً جوهرياً من حيث انها عاقلة لان العقل منفصل وليس فعل جسم ولم يلتفتوا الى ان العقل انما هو منفصل لأنه يستتمّ من الافعال ما لا يحتاج فيه الى المشاعر لا لانهُ لا يتحد بالجسم اتحاداً جوهرياً · قال الفيلسوف ان الفصل انما يؤخذ من صورة الشيء والحال ان الفصل المقوّم للانسان انما هو النطق الذي يقال على الانسان من جهة كونه عاقلاً فالمبدا العاقل اذن هو صورة الانسان

فصلٌ

في بيان بعض ما يختص بهذا الاتحاد

٢٢٣ اولاً ان النفس وان كانت صورة الجسم البشري فلا ينبغي

ان تكون ايضاً صورة الجسمية بحيث تهب الجسم الوجود الطبيعي لان الجسم من حيث انهُ جسم انما يتقوَّم في ذاته قبل ان يصير بالنفس جسماً حياً على ان النفس العاقلة لو كانت صورة الجسمية ايضاً لكانت صورة ذاتية للمادة الجسمية لان الصورة جزءٌ جوهري للشيء وهذا باطل اذ تكون النفس والحالة هذه مادية· وايضاً لو كانت النفس صورة الجسمية للزم ان تكون ايضاً صورة الجثة لان الاعضاء عند الموت تبقى في الجثة كما كانت من قبل ولكن النفس ليست صورة الجثة فليست اذن صورة الجسمية. وايضاً فان ذات الجسم وذات النفس مختلفان بالجوهر وعليه فلا يكون الجسم ذات نفس متحدة به فان الجسم متغير بالتواصل والنفس ثابتة وعليه فكان الاتحاد مقوّماً لطبيعة الاقنوم الانساني لا لكل من اجزائه

يقولون ان المجامع قد قررت ان النفس صورة الجسم ولا ننكر ذلك ولا بوجه من الوجوه ولكن لا يؤخذ عن ذلك انها هي المقوّمة للمادة الجسمية· فلو كانت هي المقومه لها لتعذر تصوُّر الاتحاد وعليه فان النفس تفترض صورة جسمية كاملة اذا ما اتحدت بها نشأ عن كلتيهما مركّب او جوهر واحد مركّب هو الانسان فتكون النفس مبدا الحياة في الانسان لا مبدا ذاته الجسمية

٢٢٤ ثانياً ان الغرض من هذا الاتحاد انما هو الانسان الذي يظهر فيه قدرة الله سبحانهُ الذي يجعل الاتحاد بين الروح والجسد

وحكمته تعالى اسمه الذي جعله على هيئة من الترتيب والارتباط لا تنقضي عجائبه · اما هذا الاتحاد فطبيعي لاحتياج النفس اليه لانها من طبعها تحتاج الى معين من الخارج لتتمكن من الادراك

ثالثاً ان قوام الانسان او اقنومه انما يتقوَّم بثلاثة اشياء وهي النفس والجسم والاتحاد معاً لا بالحس الباطن كما لفق لوقيوس لان الانسان لا ينسى ذاته والحس الباطن قد ينسى فلا يكون الانسان واحداً من صباه الى مماته · وهذا القدر كافٍ فيما نحن فيه

المبحث الثالث

في اصل النفس البشرية

٢٢٥ نظر الفلاسفة الى اصل النفس ومنشإها فتشعبت آراوهم فقال قوم ان النفس انما هي من ذاتها · وقال آخرون انها تتسلسل عن الله سبحانه · وآخرون انها تصدر عن المادة · وآخرون انها تأتي بطريق التوليد من الوالدين · واخرون ان الانفس قد كانت كلها في آدم · واخرون انها تخلق بالابداع لكن لا قبل تصوُّر الجسم العضوي بل عندما يصير اهلاً لقبولها ونحن نتكلم عن هذه المذاهب ونفصل صحيحها من فاسدها بما نضعه من الفصول الآتية

الفصل الاول

ان النفس البشرية ليست من ذاتها

٢٢٦ وبيانه · من المقرر ان النفس جوهر لقيامها بنفسها لا في

موضوع الا انها ليست من ذاتها بل من غيرها وليست غير حادث
بل حادث بدليل ان الكائن غير حادث لا يتغير ولا حدَّ له ولكن
النفس تتغير لانتقالها من انعطافٍ الى اخر ومن الجهل الى المعرفة
ومن كمال الى فقدانه ومن نقصان الى ازالته وهي محدودة لان التغير
يفترض حدوداً يقف عندها الكمال فالنفس اذا ليست كائناً او جوهراً
من ذاته وعليه فلا بدَّ من كونها من غيرها. ولكن ما كان غير حادث
كان ولا بدَّ حادثاً اذ لا حد اوسط بين الحادث وقسيمه ولكن ما كان
حادثاً كان ولا بد وجوده صادراً عن اخر

وايضاً قد يمكن للنفس ان تكون وان لا تكون ولكن ما كان
على هذه الصورة لا يكون غير حادث فلا يكون من ذاته فاذن

الفصل الثاني

ان النفس لا تتسلسل عن الله سبحانه

٢٢٧ زعم كثيرون من الاقدمين ان الاله منتشر انتشار النفس
في الجسد وان النفس انما كان منشأوها عنه تعالى اسمه. وقال بيتاغور
ان الاله كالهواء منتشر بين اجزاء العالم طرًّا يقوّم حياة كل شيء
وحركته فتؤخذ النفس من هذا الهوا وتصير مشتركة في الطبع
الالهي. وقال افلاطون ان الانفس العاقلة تتسلسل عن العقل الالهي
بتوسط العقل الاول الا انه قد ميزه وفصله عن الله وان كان شبيهاً
به. وزعم الزينونية ان طبيعة الاله كالنار الحية منتشرة بين الكائنات

كافة عنها تصدر الانفس صدور المياه من ينابيعها · وعلّم الافلاطونية الحديثون ان العقل الاول الذي هو مبدا جميع الارواح قد صدر عن الواحد اي الله وعن العقل صدرت الانفس العامة التي هي مبادي لجميع الانفس الجزئية الخاصة · وزعم المانوية وبعض الاراطقة الاقدمون ان الانفس البشرية انما تتسلسل من الجوهر الالهي وزعم بعض فلاسفة العرب ان الانفس انما تتسلسل عن العقل المنفصل الذي يسمونه بالعقاب ولا حاجة الى ذكر ما يلفقهُ الحلولية لانهم لا يفرقون البتة بين الله سبحانه والكائنات فيخلطون النفس بالجوهر الالهي لأنهم يزعمون ان النفس انما هي ذات الله تتسع وتمتد بصورة الروح وقد قال احدهم وهو هيجل الالماني : ان النفس هي الله ذاته من حيث يعرف نفسه · تجمع هذه المذاهب على ان النفس متسلسلة عن الجوهر الالهي على طرق مختلفة تختلقها الانسان ونحن ننقض ذلك من وجوه

٢٢٨ اولها لا يمكن ان نتصور تسلسل النفس عن الله ما لم نتصوره سبحانه يتجزأ الى اجزاء تصدر عنها انفس البشر جميعهم اما هذا التجزؤ فباطل لمناقضته بساطة الله التي لا نهاية لها وعليه كان ولا بد من القول ان نفس كل من البشر انما تكون عن الجوهر الالهي على التمام والكمال لأنه لا يتجزأ ولما كان الجوهر الالهي واحداً بالاطلاق لزم ان تكون النفس ايضاً واحدة في جميع البشر وهذا باطل

لأن النفس لا يمكنها ان تكون واحدة في جميع البشر لأن الانسان كما انه يلتمس الوجود عن اتحاد النفس بالجسم كذلك يلتمس الوحدة وعليه فانه يكون واحداً ومنفصلاً عن سائر البشر لانفصال نفسه عن سائر الانفس فيلزم والحالة هذه من كثرة البشر بالعدد كثرة الانفس اذ لا يمكن لنفس واحدة عدداً ان تكون صورة للناس كلهم

٢٢٩ ثانيها : ان الجوهر الالهي لا يقبل التغير ولكن ما لا يقبل التغير لا يمكن ان يتسلسل عنهُ شيء لان التسلسل او الحدوث يفترض التغير فيما يتسلسل عنهُ وعليه كان من المحال تسلسل النفس عن الجوهر الالهي

ثالثها : اذا كانت النفس جوهر الله فجوهر الله اذن يضل وجوهر الله يُهتك ستره وجوهر الله ينخدع اماهذا فباطل . وقال احد الحكماء ان النفس ليست جزءاً من الله على انها لو كانت جزءاً من الله كانت لا تسفه ولا تتكمل ولا تحصل على شيء لم يكن لها من قبل او تفقد شيئاً كان لها ونحن نجد فيها ما يخالف ذلك ولا نلتمس اثباته عن شهادة الاخرين انما كل منا يجده من نفسه اذا اجال الفكر فيما هو عليه من التغير . فالنفس اذن ليست من جوهر الله سبحانهُ

٢٣٠ يجدر بنا ان نذكر هنا ما جاء في سفر التكوين من ان الله سبحانه نفخ في انف الانسان نسمة الحياة فاخذت تتسلسل بين الكائنات . قال القديس توما هذا النص الالهي لا يؤيد مذهب

التسلسل بل ينقضهُ لانه يدلُّ على صدور الحياة في الانسان من الله على سبيل المجاز لا على سبيل الوحدة في الجوهر وقد ذكر الكتاب انه نفخ في وجهه لتجمُّع اكثر بل اهم الاعضاء في الوجه فتظهر الحياة فيه على اتمّ بيان وعليه فقد وهبه الحيـــاة من غير ان يقطع شيئاً من جوهره ويستودعه الانسان ونحن نجد ذلك في الانسان نفسه اذا نفخ في وجه غيره فانهُ يدفع الهوا فيه ولا يُدخل اليه جزءً من جوهره والاستعارة مأخوذة عن ذلك

الفصل الثالث

ان النفس ليست عن المادة

٢٣١ وبيانه ان المادة لا يستخرج منها الا ما كان متضمناً فيها بالقوَّة وذلك بقوة علة فاعلة تستخرجهُ الى الوجود ولكن ما يتضمن في المادة لا يتوقف فقط على ما يمكن قبولهُ فيها بل على ما يكون محوياً فيها بالقوَّة وهكذا فانه يستخرج منها ما لها من الاحوال مثل الشكل والحركة وغيرها فان جميع ذلك محويٌّ فيها بالنظر الى حقيقته لانه من خاصياتها المميزة ولكن النفس سواء اعتبرتها من جهة الاحساس او العقل والارادة لا يمكن ان تكون محوية في المادة بالقوّة لان الاكمل لا يكون متضمناً في الانقص لا بالقوَّة ولا بوجه من الوجوه وعليه فلا يمكن للنفس ان تستخرج من المادة

وايضاً فان ما يصدر عن المادة انما هو حالٌ من احوالها ولكن

النفس ليست حالاً وباولى حجة ليست حالاً من احوال المادة . انظر ما قلناه عن بساطة النفس وروحانيتها

فصلٌ

في الوحدة الاصلية

٢٣٢ يزعم بعض السفسطائية ان انواع الاشياء على ما هي عليه من الاختلافات انما هي مراتب قد ترقت فيها الطبيعة متدرجة من اصل واحد الى ان اتصلت اخيراً الى تكوين الانسان وقد قال لامرك وبخنر ودروين وغيرهم ان الانسان انما هو مثال الحياة الحيوانية غير ان هذا المثال لم يتكوَّن فجأةً بل تكوَّن على سبيل التدريج حتى صار آخر حد لانتشار الجنين البشري وما سائر الانواع الحيوانية الا وقفات يستتمها الانتشار العضوي في سيره بحيث كلما وقف كوَّن نوعاً ومن ثم فان الجنين البشري هذا قد لبس في بحر انتقالاته المتدرجة صوراً وانواعاً مختلفة فقد ابتدأ في البعوضة التي تسبح في المياه والحلزون الذي يلصق على الصخور آخذاً في التدريج الى ان صار انساناً كاملاً وكان اقرب جداً اليه نوع من القردة يسمى بالكوريل ولذلك فان الانفس البشرية تنشأُ وتنتشر عن هذا الاصل الحيوي نظير انفس البهائم. قد فنَّدنا هذا المذهب القبيح بكتاب سميناه باصل الانسان والكائنات وقد ابنّا ما فيه من الفساد في كلامنا عن اصل النفس البهيمية فارجع اليه ونحن نضيف الان على ما قدمناه

هناك ما يأتي

قضية : ان الكلام في الوحدة الاصلية محال في ذاته

لا نتعرّض هنا الى ما بينهُ علماء الفيزيولوجيا من فساد هذا المذهب مثل فلورنس وكيفيه وبلانفيل وغيرهم من العلماء وقد لمحنّا على ذلك في كلامنا عن وحدة النوع وثباته في اصل الانسان والكائنات انما ننظر اليه هنا في ذاته فنقول

٢٣٣ اولاً ان الغرض من المثال انما هو صيرورة الاشياء مشابهة له ولكن هذه المشابهة لا تجري بين الانسان وسائر الحيوانات لأنه يمتاز عنها من ذات طبعه من كونه عاقلاً وحرًّا وعليه فلا يمكن ان يكون مثالاً لها ولا اصلاً اذ لا يمكن لطبع الفرع ان يخالف طبيعة اصله

٢٣٤ ثانياً لو كان الانسان اخر حد اتصل اليه انتشار الجنين للزم نشوء القوى الداركة والباعثة في الانسان عن اصل مادي لأن الجنين هذا على زعمهم ينتشر بقوة لهُ من ذات طبعه وهذا باطل لأن الادراك يستتمُّ افعالهُ بمعزل عن المشاعر كما بيناه في الكلام عن روحانية النفس. والاحساس وان كان يستتمُّ افعالهُ بتوسط المشاعر فلا ينشأ عنها لانه فعل بسيط وعليه فلا يمكن للانسان ان يكون اخر حد يتصل اليه انتشار الجنين اي لا يمكن له ان يكون مثال الحياة الحيوانية. وعلاوةً على ذلك فان هذا المذهب

انما ركنهُ الاصلي المادة ولذلك فانّا نرى الماديين ينتصرون لهُ ويبذلون وسعهم في تأييده

٢٣٥ ثالثاً لو كانت الانواع المختلفة من الحيوان ناشئة عن اختلاف الوقفات التي يستتمها انتشار الجنين البشري لكان الواحد منها ينتقل الى غيره ومن ثم كانت الانواع متغيرة وغير ثابتة وهذا باطل اذ لكل نوع من الحيوانات خاصة يمتاز بها ولا تفارقه البتة ما لم يضمحل كله . ولا يتولد عنه اخر فان الكلب مثلاً لا يصير حملاً الا انه قد يمكن ان يضمحل نوع الكلاب على التمام ولكن لا يصدر عنه نوع آخر ينتقل النوع الكلبي اليه . طالع اصل الانسان والكائنات تجد فيه ما يمكّنك من ابطال كلما يورده اصحاب هذا المذهب

٢٣٦ رابعاً اما النتائج القبيحة التي تؤخذ عن هذا المذهب فاكثر من ان تعدّ ونحن نرجعها الى ثلاثة وهي : الجحود ونقض الحرية البشرية ودك اركان الاجتماع الانساني وقد بينا ذلك في كتابنا عن اصل الانسان والكائنات

الفصل الرابع

هل توجد النفس بطريق التوليد

٢٣٧ قد خيِّل الى العلامة ترتوليانوس ان الانفس انما تتوالد عن الاباء وقد استوقف هذا الامر القديس اغوسطينوس فلم يقطع بـه

ومآل هذا التعليم ان الولد انما يولد كله عن آبائه نفساً وجسماً وقد ذكروا لبيانه وجهين اولها ان الانفس قد وجدت كلها من قبل في الانسان الاول وأخذت تتسلسل عنه وتنتقل بطريق التوليد الى ذراريه وثانيها ان الانفس موجودة بالقوة في الآباء فيلد هولاء نفس اولادهم اما بالابداع واما باستخراجها عن بعض الموضوعات وكلا الافتراضين باطل

اما الاول فلأنهُ ١ً لا يفسّر اصل النفس الاول على انهُ لما كان من فحواه جعل الانفس كلها في الانسان الاول كان لا يُنبئ عن كيفية بدء وجودها فيه فاذا كان الله قد خلقها المرة الاولى فلماذا لا يخلقها فيما بعد ايضاً ٢. من المحال وجود انفس كثيرة لا تحصى في انسان واحد وهي تباشر الاعمال النفسية فان قلت انها تبقى هناك منتظرة تعينها قلنا وهذا ايضاً كاذب لأننا لا نجد سبباً تاماً يوجب انحصار انفس الابناء في الآباء الى ان يأتي زمان ظهورها افلا يقدر الخالق ان يخلقها في وقتها ٣. اذا كانت الانفس تتوالد عن الآباء كان ولا بدَّ لكل موجود ان يأخذ عن ابيه جميع الانفس التي تنتقل الى ذريته ولكن هل تنتقل هذه الانفس في النساء او في الرجال فان النفس الواحدة تكفي لمولود كليهما

٤ً. وما قولك عن تلك الانفس التي تبقى محويةً في اجساد اولئك الذين لا يتزوجون او لا يلدون ؟ فهذا المذهب باطل على

رغم ما سعى في تأييده ليبنيسيوس ولوتر

اما الافتراض الثاني فوجه ابطاله ١ً. لان لله وحده سبحانه ان يخلق ٢ً. لان نفس البنين اما انها تتناسل عن جسد الوالدين او عن نفسهما وذلك اما بفعل الجسد او بفعل نفس الوالدين ولكن كل من اجزاء هذا التفصيل باطل

٢٣٨ اولاً لا يمكن لنفس البنين ان تتناسل عن جسد الوالدين لان النفس بسيطة وروحية كما اسلفنا بيانه والجوهر البسيط لا يمكن لهُ ان يتناسل عن الجسد او يصدر عن الجوهر المركّب الممتد فضلاً عما لكل من الاوصاف التي يستحيل ائتلافها معاً كالفكر مثلاً والمادة

ثانياً لا يمكن تناسلها عن نفسها لان نفس الوالدين بسيطة فلا يمكن تحليلها الى اجزاء وعليه فيستحيل انقطاع جزء منها وانضمامه الى غيرها

ثالثاً. لا يمكن ان يتمّ ذلك بفعل الجسد لان الجسد لا يفعل الا بمادة سبق وجودها فيحرك اجزاءها المادية اما مؤلّفاً ما بينها او فاصلاً ولكن النفس من كونها بسيطة لا يمكن لها ان تتولد لا عن التاليف ولا عن الفصل

رابعاً. لا يمكن ان يتمّ ذلك بفعل نفس الوالدين لان نفس الوالدين اما انها تكوّن نفس الابناء عن مادة سابقة او عن اللامادة

وكلاهما باطل اما الاول فلانه يصادم طبيعة النفس من كونها بسيطة والبسيط لا يتولد عن المادة· واما الثاني فلان الإبداع من اللامادة اي العدم يتجاوز طاقتها كل المجاوزة اذ يلزمه قوّة غير متناهية فيبقى اذن انهُ ليس للوالدين ان يلدا انفس البنين

٢٣٩ من عادة الخصوم ان يعترضوا بان الوالدين ان لم يلدا النفس في بنيهما لما ولدا الانسان بل جسد الانسان فقط فلا يسوغ والحالة هذه ان يقال زيدٌ ابو عمر بل ابو جسد عمر

ويجاب بان تناسل الانسان المنفصل انما يقوم باتحاد النفس والجسد وهذا الاتحاد انما يتعاون عليه الله سبحانه والانسان فالوالدان يعدان المادة لقبول النفس الناطقة والله سبحانه يعاونهما بابداعه النفس· واما الوالدان فيستحقان هذا الاسم بالحقيقة لان حد فعلهما الفرد الناتج عن جوهرهما والشبيه بهما بالطبع· اما الله سبحانه فلا يسمى والداً بالحصر لان الانسان لا يقبل شيئاً من جوهره وليس هو شبيهاً به بالطبع

وما يقال ان الولد يشابه اباه بالطبع والاميال يردُّ بان ذلك لا يصح دائماً وان صح فلا ينشأ هذا التشابه الا عن الجسد لتعلقه بما للجسد من اختلاف الامزجة والاهواء

اما انتشار الجرثومة الاصلية الذي حمل ترتوليانوس على هذا المذهب فمتوقف على التوالد الجسدي لان النفس تحلُّ في جسد بشري

قد اضاع النعمة المبرّرة وعليه فان هذا الانتشار يعمُّ جميع البشر. ولكن هذه مسئلة من متعلقات اللاهوت

الفصل الخامس

ان النفس انما يتمُّ وجودها بالابداع

٢٤٠ وبيانه. قد عرفت ان النفس ليست من جوهر الله سبحانه وليست آخر حدّ يتصل الجنين اليه في الحياة الحيوانية ولا تتناسل عن الوالدين فمن الضرورة اذن ان يتمّ وجودها بالابداع المطلق بان يخلقها الله من العدم بقوة غير متناهية لانها جوهر بسيط والبسيط لا يمكن صدوره عن موضوع سابق وجوده بل عن العدم المطلق على ان البسيط لو تألف عن اجزاء سابقة كان غير بسيط او لو صدر عن موضوع كان عرضاً لا جوهراً ولا تقل انه يمكن لهُ ان يصدر عن بسيط لان البسيط ليس لهُ اجزاء وهذا الابداع المطلق لما كان يلزمه قوّة غير متناهية كان ولا بدَّ يختص بالله سبحانه وحده لانه العلة الاولى لجميع الكائنات

لا تقل ان ذات الانسان ليست واحدة لأن النفس يتم وجودها بالابداع والجسد بالتوليد لاننا لا نسلم بانفصال ذات الجسد عن ذات النفس انما الوالدان يعدان المادة لقبول النفس والله يخلقها عندما يتمّ تهيوء المادة

الفصل السادس

متى يخلق الله سبحانه النفس

٢٤١ قد أُختلف في ذلك فذهب بيثاغور وسوقراط وافلاطون الى ان الانفس كلها انما تمَّ ابداعها في بدء العالم وقد جعلها الخالق اولاً في الكواكب فلما اخطات زجها في الاجسام عقوبة لما فرط منها الى ان تفي عن ذنبها فترجع الى الكواكب حيث تستقر سعيدة وقد سموا هذا الانتقال بالتناسخ وقال المحققون ان هولاء الفلاسفة انما التمسوا هذا المذهب عن الكلدان والمصريين الذين كانوا يعولون عليه في تعاليمهم وهو لا يزال جارياً بين بعض امم الشرق مثل الدروز وغيرهم من الهنود· وذهب العلامة اوريجانوس الى ان الله سبحانه خلق الملائكة والانفس البشرية معاً وعليه فان الملائكة والانفس البشرية متساوية بالنوع لا بالاستحقاق لان الملائكة ثبتوا على برارتهم فبقوا يتمتعون بالسعادة واما الانفس البشرية فاخطات فحبسها الله في اجساد لا يمكنها ان تخرج منها ما لم تنق بتوبة تخصها بحب الله سبحانه· وقد قال القديس اغوسطينوس فيهم يقولون ان الانفس ليست اجزاءً من الله بل قد خلقها الله الا انها اخطات بابتعادها عن الله فاستحقت ان تهبط من السماء الى الارض حالّةً في اجساد مختلفة بمقتضى اختلاف ما ارتكبته من الذنوب وعليه فلا يكون قد تمَّ خلق هذا العالم لاجل عمل الخيرات بل لاجل عقوبة الشرور

قضية ١٠ : ان الله سبحانه لم يخلق النفس قبل حلولها في الاجساد

٢٤٢ وذلك ان الله سبحانه خلق الاشياء الاولية وجعلها في قالب من الكمال على حسب ما يقتضيه نوع كل شيءٍ بمفرده ولكن النفس البشرية من كونها جزء الطبيعة البشرية لا يتمّ كمالها الطبيعي الاّ بمقتضى اتحادها بالجسد فلا يخلقها الله اذن قبل حلولها فيه والا لزم ان تبقى زماناً في حالة تصادم ما يقتضيه طبعها وهذا باطل لمغايرته حكمة الخالق وعدالته

وايضاً فان اتحاد النفس والجسد على زعمهم يكون غير طبيعي فيلزم والحالة هذه ان يعين السبب الذي سوّل اتحادها بالجسد مع انها كانت حية وغير مفتقرة اليه وهذا السبب اما انه ينشا عن ارادة النفس او عن علة خارجية وكلاها باطل اما الاول فلان النفس من كونها لا تتحد بالجسد اتحاداً طبيعياً فلا تريده ولا تفتقر اليه ولكن اذا كانت لا تريده ولا تفتقر اليه فلماذا تتحد به ثمَّ كيف تنسى ما تعلمته من قبل فان لم تكن تعلمت شيئاً فهي كانت اذن غير حية واما الثاني فلان هذا الاتحاد يكون قسرياً وهذا باطل لان الانسان المركّب من كليهما يكون حينئذ شيئاً ضد الطبيعة

٢٤٣ اما قولهم ان الله يحبس النفس في الاجساد عقاباً لذنب قد ارتكبته من قبل فباطل ١٠ لان العقاب انما يقتضي معرفة الذنب والا

كان جوراً والانسان لا يعرف الذنب الذي ارتكبه

٢ً . لان الاتحاد القسري لا يكون خيراً للطبيعة مع انه من اجلّ مقاصدها التناسل فكيف يكون قسرياً

وايضاً قال القديس كيرللوس الاسكندري لو كان اتحاد النفس بالجسد عقاباً لذنب قد ارتكبته من قبل الاتحاد به فلماذا تأمر الشريعة باعدام الاثمة وابقاء الابرار مع انه قد كان من الواجب ان تبقي الاثمة في اجسادهم ليفوا عن الذنب الذي ارتكبوه وتُعدِم الابرار انقاذاً لهم من العذاب مع ان الحال ليس على هذا المنوال فيُعدَم القاتل ويبقى البار وعليه فان اتحاد النفس بالجسم ليس عقاباً

٢٤٤ . ويقال اولاً ان النفس اشرف من الجسد ولذلك وجب خلقها قبل الجسد ٢ً انه لمعيب بعظمة الخالق ان يترقّب الفرص دائماً لابداع الانفس ٣ً ان الانفس يمكنها ان تحيى بعد انحلال الجسد فاذن يمكنها ان تحيى قبله ٤ً قد جاء في الكتاب ان الله قد استراح في اليوم السابع عن كل عمل فاذن لم يخلق من بعد شيئاً

ويجاب على الاول بان الاحرى ان يصير خلق الادنى قبل الاشرف لأَن الغايةِ هي آخر ما يقصده الفاعل في عمله ونحن نشاهد ذلك في سلم الكائنات الذي يبتدي في الاعشاب ثم الحيوان ثم الانسان كما جاء مصادقاً لذلك الكتاب وعلم الجيولوجيا

وعلى الثاني بان ذلك لا يعيب بعظمة الله اذ لا حد لفعله ولا

نهاية فيكلأ كل شيء ويعاونه على تتميم افعاله من دون ان يضطرب او يعاب

وعلى الثالث بانه لا ينتج من حيـــاة النفس بعد انحلال الجسد حياتها من قبل ايضاً على انه وان كان هذا الوجود القبلي لا يتجاوز حدود الامكان فهو يصادم مجرى العناية وترتيب الاشياء على ان هذه الانفس اما انها كانت اذ ذاك حية او غير حية فان كان الاول فكيف نسيث كل ما صنعته وان غير حية فما الداعي الذي حمل على خلقها قبل حلولها بالجسد

وعلي الرابع بان الراحة التي يذكرها الكتاب المقدس انما تشير الى انقطاعه سبحانه عن خلق عالم جديد واجناس جديدة وعليه فقد اصبح عمله بعد ذلك يدور على ادارة ما خلقة ومعاونته اياه على تتميم افعال يقتضيها طبع كل من المخلوقات

قضية ٢ ان النفس انما يتمّ خلقها عند حلولها بالجسد

٢٤٥ وذلك انك قد عرفت ان الانفس لم تخلق مذ بدء الاشياء وعليه فلا سبيل الى إبداعها الا عندما يتكوَّن الجسم الملائم لقبولها لان الجسم غير الملائم لا يُعدُّ جسماً بالنظر الى ما هو معدٌّ اليــه فضلاً عن ان النفس جزء النوع البشري ومن المقرر ان الجزء يترتب على الكل فالنفس انما يتم خلقها عندما يأتي زمن توليد الانسان وهذا الزمان انما ياتي عندما تحل النفس في الجسم فيتم اذ ذاك

ابداعها

ولكن متى يكون زمان هذا الحلول ؟ قال قوم ان هذا الزمان انما يكون في اخر التوليد اي عندما يصير الجسم ملائماً لخدمة النفس الناطقة بان يزدان بالمشاعر الخارجة والباطنة لأن النفس لما كانت صورة الجسم الجوهريه كانت لا تتحد الا بجسم تكون هي فعله الخاص وهو الجسم العضوي· وقال اخرون لا حاجة الى هذا الافتراض لان النفس لا تحيي حياة عاقلة فقط بل هي ايضاً مبدأ الحياة الطبيعية والنفسانية ولذلك لا يبعد ان يكون حلولها في الجسم عندما يمكنها ان تعاون على بعض الافعال وعليه فمن المحتمل انها تخلق عندما تأخذ المادة تحيي حياة طبيعية فتعاونها النفس حينئذ على تكميل الاعضاء وتمييزها· ثم لما كانت النفس جزء الجسم البشري كانت لا تبتدىء توجد الا في جسمها اي ان الله سبحانه يخلقها ويحلها فيه

٢٤٦ تنبيه : ان الذين يذهبون المذهب الاول يقررون بعض تحولات تعتور الانفس في الجنين البشري فيقولون انه يبتدىء اولاً جنيناً نامياً ليس غير ثم تفسد الحياة الطبيعية فتعقبها الحياة النفسانية فيصير الجنين حيواناً صغيراً· فاذا تم الجهاز العضوي فسدت الحياة النفسانية وأحلت النفس الناطقة فيصير اذ ذاك الجنين انساناً

قد ابنا انفاً ١ً ان هذا الافتراض ليس ضرورياً ٢ً وعلاوةً على ذلك فاننا نجد في هذا الكلام ما يشف عن استحالات وتبدلات

تقرب مما يذكره شعراء الوثنيين من استحالة عشبة الى حيوان وحيوان الى عشبة او صخر وعليه فان ترك هذا الافتراض اولى

المبحث الرابع

في خلود النفس البشرية

٢٤٧ ان مسئلة خلود النفس من اهم الامور وانبلها ولذلك كان لا يسع الانسان العاقل ان يتماسك عن بيانها وعن تفنيد كل ما شانه ان يخدش وجهها وعليه فهو من المتحتم ان ننظر فيها في جميع وجوهها فنبين اولاً ماذا يراد بالخلود. ثانياً هل هي خالدة من ذات طبعها. ثالثاً هل لشيء ان يعدمها حياتها

الفصل الاول

ماذا يراد بالخلود

٢٤٨ يُراد بالخلود ما لا نهاية له في الوجود والحياة بحيث يستمر مُبدياً من الافعال ما يوافق طبيعته. هذا الخلود لا يطلق على السوا على جميع الكائنات فمنها ما هو خالد بالنعمة ومنها بالطبيعة. اما بالطبيعة فلان الكائن وان كان حادثاً ومعلقاً وجوده به تعالى اسمه فهو بعد وجوده يصير على هيئة تقتضي الوجود دائماً او على طبع لا ينشا عنهُ الفناء والفساد اذ يكون لهُ من الخاصيات الذاتية ما يقتضي وجوداً تحفظهُ صيانة لا نهاية لها. واما بالنعمة فلان طبع الشيء لا يقتضي الوجود الدائم انما الله سبحانه يصونه برحمته ويفيض عليه نعمة تحفظه دائماً.

فالخلود بالطبيعة يختص بالنفس البشريه اذ ليس فيها مبدا فناء او فساد ولا يمكن لعلة من الخارج ان تعدمها وجودها كما سياتي بيانه

٢٤٩ اما المناقضون لخلود النفس فهم الهيولانيون القدماء والحديثون لزعمهم ان النفس تفنى لفناء الجسد · ثم جميع الذين يزعمون ان النفس بعد انفصالها عن الجسد لا يبقى لها معرفة في ذاتها ولا في افعالها الماضية· فيؤخذ من ثم انها لا تستبقي حياتها ولا هي اهلٌ لعقوبة او مجازاة لان من يجهل ما يصنع لا يستحق عذاباً ولا مجازاةً

٢٥٠ ومن الجاحدين لخلود النفس ١ً : الحلولية وهم يزعمون ان النفس تستغرق بعد انحلال الجسد في الجوهر الالهي بحيث تفقد بالكلية ما كان لها من الوجود والحياة ٢ً : اصحاب الارتقاء المتواصل مثل الدرويشية وغيرهم فانهم يفسرون خلود النفس بالتناسخ زاعمين ان الانسان انما يظهر في العالم وقتاً بصورة واخر باخرى وانه يفقد بعد موته الصورة التي كانت لهُ في حياة الدنيا ويصير حياً بصورة اخرى يلبسها بعد الانفصال· فما اكثر ما يختلقه الكفرة لا سيما في عصرنا هذا نقضاً لخلود النفس ولكن ساء ما يتوهمون فقول الله سبحانه ثابت الى الابد : انا نعلم انه اذا ظهر نكون نحن امثاله لانا سنعاينه كما هو وكل من له هذا الرجاء به يطهر نفسه كما انهُ هو طاهر (ايو ٢ ٣:٢-٤)

الفصل الثاني

ان النفس خالدة من طبعها

قد اشرنا في الفصل السابق ان الخلود استمرار دائم اما هذا الاستمرار فيلزمه ثلاثة اشياء وهي البقاء الدائم وإبداء الافعال والمعرفة الذاتية ونحن نجد في النفس بعد الانفصال هذه الصفات الثلاث على التمام والكمال كما تنبئك به القضايا الآتية

٢٥١ قضية ١ ان النفس البشرية تقتضي البقاء من ذات طبعها

والسبب في ذلك ان النفس البشرية مجردة عن المادة كما بيناه في الكلام عن روحانية النفس ولكن ما كان مجرَّداً عن المادة كان من ذاته يقتضي البقاء لانه لما كان بسيطاً كان لا ينحل الى الاجزاء ولذلك كان لا بدَّ من بقائه دائماً فالنفس البشرية اذن من كونها مجرَّدة عن المادة اي بسيطة كان ولا بدَّ من بقائها الدائم

وايضاً يؤيد ما نحن فيه ما نجده في النفس من ابتغاء السعادة على ان كلا منا يجد من نفسه انه يبتغي الوجود الدائم ومن المحال ان يكون هذا الابتغاء فارغاً لا يخلو لهُ بطائل فمن المحال اذن ان تنفك النفس عن الوجود لانها لا تقدر ان تنال رغبتها او تشبعها في هذه الحياة فهي اذن خالدة من اصل طبعها وعليه قول الرسول ويذهب الصديقون الى الحياة الابدية (متى ٢٥ : ٤٦)

٢٥٢ ولا تقل ان الانسان والبهيمة متشابهان في المبدإ والسياق فهما اذن متشابهان في الغاية كما جاء في سفر الجامعة (ف ٣ ع ١٩) ولكليهما (اي الانسان والبهيمة) روح واحد فليس للانسان فضل على البهيمة ولكن نفس البهيمة تضمحل وتفني فاذن نفس الانسان ايضاً تفني

هذا الكلام قد اورده سليمان الحكيم على فم الجاهل المنافق وعليه فلا يكون برهاناً يعوّل عليه وسببه انه لم يكن يخفى هذا الحكيم ان الولادة والسياق وان كانا متشابهين بين الانسان والبهيمة فلا يكون ذلك ايضاً في الغاية الا بالنظر الى الجسد ليس غير لانه يصرح في الفصل الاخير في العدد السابع ان النفس انما ترجع الى الله الذي خلقها لقوله : فيعود التراب الى الارض حيث كان ويعود الروح الى الله الذي وهبه وعليه فلا يمكن حمل هذا التشابه الا على الجسد ليس الا

وقال قومٌ ان ما يكون من العدم يرجع الى العدم اذ لا بدَّ من مطابقة الغاية للمبدا ونحن لا ننكر اذا حملناه على قدرة الخالق فكما امكنه ان يخلقها من العدم كذلك يمكنه ان يعيدها اليه وسنأتي ببيان ذلك في الفصل القادم

٢٥٣ قضية ٢ ان النفس وان انفصلت عن الجسد لا تكفُّ عن العقل والارادة

وبيانهُ من وجوه اولها قد بيّنا في الكلام عن روحانية النفس انها تستتمّ افعال العقل والارادة بمعزل عن المشاعر فهذه الافعال اذن تبقى في النفس وان انفصلت عن الجسد

ثانيها انّا نجد بالاختبار ان النفس كلما بعدت عن تاثيرات الحواس وداخلت ذاتها كلما تقوّت افعالها العقلية وعليه فاذا تعرّت عن الحواس بالكلية استتمت افعالها الخاصة بها وهي العقل والارادة على اسرع حال واتمّ تدقيق

ثالثها لا ينقصها الموضوع ١ً لانها ترى الاشياء اذ ذاك في صورها العقلية التي قد ارتسمت فيها مدة اتحادها بالجسد ٢ً لانها ترجع الى ذاتها فتجد ما ورد عليها من الانفعالات واستتمّتهُ من الاحكام واعتورها من الاحوال ٣ً لانها تلذّ اذ ذاك بوقوفها على الحق والفضيلة والله سبحانهُ فان هذه الاشياء لا تقف على حقيقة امرها الا كلما بعدت عن تاثيرات المشاعر ٤ً وزد على ذلك جميع المعارف التي قد التمستها في بحر حياتها ومصاحبة الملائكة والقديسين فهذه موضوعات تدور عليها افعال العقل والارادة

٢٥٤: لا تقل ان النفس لا تدرك شيئًا ما لم يرد على المشاعر لان ذلك انما يجري بحكم الاتحاد لا بحكم الضرورة المطلقة لأن النفس من كونها متحدة بالجسد اتحادًا طبيعيًا كانت لا تقف على شيء الا بتوسط المشاعر ولكن اذا انفصلت عنه كانت غير محتاجة اليها

٢٥٥ فيؤخذ من ثمَّ ١ً . ان النفس اذا ما انفصلت عن الجسد تستمرُّ عارفة بذاتها وبما ورد عليها من الانفعالات لانها مجرَّدة عن المادة

٢ً . ان وجه ادراكها اذ ذاك يكون مخالفاً لوجه ادراكها الآن لانها تتعرَّى حينئذ فتدرك برجوعها على الصور العقلية لا على المُثُل والاشباح

٣ً . انها تعرف اذ ذاك جميع الانفس المنفصلة معرفة كاملة سواءٌ كانت في السماء او في جهنَّم لانها تتعرى عن كل عائق يمانعها معرفة ذاتها بذاتها . اما الافعال الخاصة بكل من البشر فلا تعرفها الا معرفة عامة وملتبسة لانها تنفصل عن مخالطة البشر وتستغرق في مخاطبة الجواهر الروحية وعليه قول ايوب : أَيُكْرَم بنوه لا يعلم ام يهانون لا يدري (١٤ : ٢١)

٤ً لا نقل ان الغرض من وجود النفس حتى تكون جزءًا للانسان فاذا زال الانسان زالت النفس ايضاً لأن اتحادها بالجسم انما هو الغرض القريب لا البعيد الذي هو السعادة والسعادة لا تزول وهذا القدر كافٍ

الفصل الثالث

ليس لعلة ان ترجع النفس الى العدم

قد بينا الى الان ان النفس البشرية هي من ذاتها خالدة اذ ليس

فيها ما يجرّ اليها الفناء لانها بسيطة روحانية فبقي ان نبحث في هل يمكن لعلة في الخارج عنها ان تعدمها وجودها بحيث ترجعها الى العدم ونحن نفصل ذلك بما نضعه من القضايا

٢٥٦ قضية ١ ليس لعلة مخلوقة ان ترجع النفس الى العدم

وسببه انا قد بينا ان النفس البشرية هي من ذات طبعها خالدة فليس اذن لقوّة مخلوقة ان تعدمها هذا الخلود كما انه ليس لقوة مخلوقة ان تعدم اي شيء كان ما له من الوجود في ذاته فان الذرات التي تتركب منها الاجسام ابدية وليس لقوة ان تعدمها وجودها لان القوة المخلوقة مثل الفواعل الطبيعية مهما كان الامر من شدتها وحالها فانما تدور على التحليل والتركيب وكلاهما لا يمسان ذات الجوهر

٢٥٧ قضية ٢ ان الله سبحانه قادر ان يرجع النفس الى العدم باعتبار مطلق ارادته لا باعتبار نسبتها الى سائر صفاته

اما الجزء الاول فسببه ان الله سبحانه انما يهب الكائنات وجودها لا قسراً بل بمطلق ارادته بحيث لا يبقى الشيء محفوظاً في وجوده الا من حيث انه سبحانه يداوم فيضان الوجود عليه ولذلك فكما ان الله سبحانه امكنه ان لا يهب الاشياء وجودها قبل وجودها كذلك يمكنه بعد حدوثها ان لا يفيض الوجود عليها فتضمحل وتزول وهذا معنى ارجاعها الى العدم

٢٥٨ اما الجزء الثاني فوجه بيانه ان الله سبحانه لا يمكنه ان يريد

ما يكون مناقضاً لصفاته والحال ان فناء النفس او اضمحلالها يناقض ما لله من الصفات الذاتية مثل الحكمة والصلاح والعدالة والعناية فالله اذن لا يمكنه ان يريد فناء النفس

اما الصغرى فوجوه بيانها نلتمسها ١ً . من النظام العقلي ٢ً . من النظام الادبي ٣ً . من الاجتماع الانساني ٤ً . من نظام العدالة ٥ً . من مجرى العناية ٦ً . ونؤيد ذلك بما نجده في الانسان من الرغبة في الشهادة

٢٥٩ اولاً: من النظام الذي تقتضيه الحكمة: لا بدَّ للعقل والارادة من ان يستتما ما لهما من الميل الطبيعي والا امست الطبيعة العاقلة غريبة الخلقة ١ً . لانه يتعذر عليها ان تملىء الميل الذي لها من ذات طبعها وهذا من المتنافيات التي يمجها العقل المستقيم ٢ً . لانه لا يتعذر عليها ان تشبع الجزء الاسفل الذي هو الاحساس ويتعذر عليها ان تشبع الجزء الاعلى الذي هو العقل والارادة مع ان كمالها لا يتقوم بالاول بل بالثاني لأن الاول واسطة والثاني غاية . ومن الغريب ان يتمكن الواحد من جمع الوسائط الوافية ولا يتمكن من نوال الغاية ولكن كل من العقل والارادة لا يستكمل سعته في الحياة الدنيا فلا بدَّ اذن من حياة اخرى

اما كون كل من العقل والارادة لا يستكمل سعته في الحياة الدنيا فبيانه ان سعة العقل انما مدارها امكان الاحاطة بكل موجود

بحيث يمكنه ان يعرف طبائع الاشياء في كنهها وفي ما لها من الاسباب والنسب وذلك بمعزل عن كل ضلال وهذا امر لا ريب فيه بان في وسع العقل ان يعرف ذاته وحقائق الاشياء التي هي احطّ منه منزلة لان كمال القوّة العاقلة يتعلق بكمال الذات الموجودة فيها فعلى قدر ما تكون الذات كاملة تكون القوّة ايضاً كاملة وعليه فكان لا بدّ من المساواة بين القوة هذه وبين ذاتها ومن فضلها على سائر ما هو احط منها منزلةً فلا بدّ اذن من تتمة هذه السعة لانها طبيعية اصدورها من ذات حقيقتها فللعقل اذن وجهٌ آخر اكمل يتعين به الى الفعل ولكن لا يمكن للعقل ان يعتمد هذا الوجه وهو في الحياة الدنيا فلا بد اذن من حياة اخرى تمتلئ فيها السعة العقلية . ولكن هل يؤخذ من ذلك انه ولا بدّ من انفصال النفس عن الجسد حتى يتكمل العقل في حقيقة فعله ؟ لا يؤخذ اذ يمكن لهُ ان يتكمل بمعزل عن الانفصال الا انه لا بدّ له من حالة اخرى غير هذه . ولكن لما وجدنا النفس العاقلة لا يمكنها ان تحصل على كمال الفعل الذي ترغب فيه حكمنا لها بالبقاء بعد الانفصال عن الجسد

هذا بالنظر الى فعل العقل ولنرَ الآن فعل الارادة . اننا نجد الارادة تميل الى الحصول على الخير الكامل السامي الذي لا يمازجه ادنى شرّ ولكن لا يمكنها ان تحصل على ذلك وهي في قيد الحياة فلا بد من حياة اخرى . اما العوائق التي تمانعها فمنها ما هو من جهة العقل

ومنها ما هو من جهة الارادة نفسها . اما ما هو من جهة العقل فالتماس معارفه عن التأثيرات الحسية التي تمانعه عن الوقوف على حقائق الاشياء . وضرورة انتباهه الى اشياء تصده عن التبحر . وقصر العقل في كثير لاختلال في تركيب اعضائه . وقصر الحياة فلا يتمكن من الاحاطة بجميع الاشياء وغيرها مثل التكاسل والابتلاء بما يصده عن التفقه . واما من جهة الارادة نفسها فشرور تعتور الانسان من الباطن ومن الخارج وهي تضايقه اثناء الليل واطراف النهار

٢٦٠ ثانياً من النظام الادبي . اننا نجد فينا ١ً . ميلاً ممتنع الجمود وذلك الى السعادة ٢ً . نجد شريعة لا بد منها تأمر بالفضيلة وتنهى عن الرذيلة مع فقد نعيم الدنيا والحياة ايضاً ولكن اذا كان لا حياة وراء هذه الحياة الحاضرة كان هذان الامران متنافيين لان الميل الى السعادة انما يتوقف على التماس الخيرات بجميع وجوهها وامتلاكها على سعة من العيش والهناء . ولكن الشريعة الطبيعية تنهى عن التماس الخيرات بجميع الوجوه لما يصحبها من الشرور والمساوي وبيان ذلك في الكلام عن الحكمة العملية فتحصل والحالة هذه المنافاة بين الميل الى النعيم وبين الشريعة الطبيعية فاذن لابد من حياة اخرى اقتضاء ما ينبغي من الاتفاق بين الميل والشريعة هذه التي يتسنى حفظها بمعزل عن كثير من الخيرات . فانظر هنا ما يطالبه جسدك وما تنهاك عنه الشريعة الطبيعية نفسها او ما تقتضيه النعمة والطبيعة

٢٦١ ثالثاً · من الاجتماع الانساني · من المقرر ان الاجتماع الانساني لا يمكنه ان يضلّ ضلالاً يكون متناولاً كلاً من افراده وذلك في امر تهذيب حياته لأن قاعدة الحياة المستقيمة المهذبة انما هي الحقيقة ولكن الاجتماع الانساني لا يمكنه ان يثبت او يصلح ما لم يكن واثقاً بحياة اخرى فثقته اذن حقيقية اما عدم امكان ثباته فيؤخذ من ضرورة حفظ الواجبات والحقوق والخضوع للسلطان وتأثير الخير العام وتجنُّب المساوي التي تهدّ اركان الهيئة الاجتماعية ولكن اذا كان لا يثق بحياة اخرى كان لا يقدر ان يستتمّ هذه النتائج اذ لا يبحث الانسان اذ ذاك الا عن نعيمه في الحياة الدنيا مضرباً عن كل ما يقتضيه خير الاجتماع · فاذن لا بدَّ من حياة اخرى

٢٦٢ رابعاً · من نظام العدالة · من المقرر ان الرداءة لا تُعاقَب في هذه الحياة ولا الفضيلة تُجازى لاننا كثيراً ما نشاهد الاشرار يتمتعون بخيرات الحياة الدنيا والابرار عرضةً للمصائب والنكبات ولذلك فانّا نقول مع القديس يوحنا فم الذهب : ان كان الله موجوداً كما هو بالحقيقة موجود فليس من ينكر انه عادل ولكن اذا كان عادلاً فلا بد من ان يجازي كلاً بحسب اعماله وهذا امرٌ لا ريب فيه والا كان هو نفسه سبحانه متعلقاً بالخليقة ولكنا لا نجد في هذه الحياة ان كلاً يُحاسَب بحسب اعماله فلا ينزّل بالردي ما يستحقه من العقوبة ولا يلحق البار ما يستحقه من المجازاة فلابد اذن من زمن تنوزع فيه

المجازاة بمقتضى الاعمال

ولا نقل ان الخطية انما تستصحب معها لنفسها العقاب والفضيلة المجازاة اي ان الاشرار يتعذبون بما تلقيه الخطية في قلوبهم من المناخس والابرار يستبشرون بما يجدونه من راحة الضمير وهكذا يتم توزيع المجازاة في هذه الحياة

فاعلم ١ٌ . ان الخطية اما انها عقاب لنفسها كافٍ او غير كافٍ وان كان الاول كان عقاب المنافق في هذه الحياة ظلماً لان الخطية وحدها تكفيه موءنة العذاب وعليه فكان من الواجب ان يدعه المشترع من غير عقوبة ولكن من لا يرى ما في ذلك من الظلم والقباحة وخراب المجتمع الانساني . وان الثاني فلا بد لنا من التسليم بحياة اخرى تعقب انحلال الجسد

٢ً . لا نقلق الاشرار من مناخس الضمير لما يرتكبون من المآثم ولا الابرار يُسَرُّون براحته الا لان كلاً من الفريقين يتيقن انه لا بد من قاض يدين كلاً بحسب اعماله في غير هذه الحياة

٣ً . اذا بلغ الشرير اوج الرداءة كفت عقارب ضميره عن ان تلدغه مع ان الابرار تزيد نكباتهم وتكثر وعليه فيكون من المفيد ان يعيش الشرير في الاثم والرذيلة والبار يبقى ولا مجازاة لهُ وذلك لما يلتمسه من الفضائل

٤ً . ان الابرار يقتحمون الموت ولا يهولهم روعه دفاعاً عن

فضيلتهم ولكن لو لم تكن حياة اخرى كان لامجازاة لمثل هذه الافعال الشريفة فالويل اذن للشهداء وطوبى للكفرة المنافقين

٢٦٣ خامساً · من نظام العناية · ان الغاية من الابداع اظهار صفات الله سبحانه ولكن هذه الصفات لا تظهر في هذه الحياة لعمري كيف يظهر صلاح الله وبغضه للخطية وحبه للفضيلة وبره وعدالته لو اقتصر الانسان على هذه الحياه · فما اشقى حالة الابرار

سادساً · كل شيء انما يبتغي الاشياء بمقتضى ما يحمله اليه طبعه ولكن الابتغاء في العاقل انما يلي المعرفة فان الحس لا يدرك الا ما يقع عليه في الحاضر اما العقل فيدرك الاشياء بالاطلاق وبمقتضى كل زمان ماضياً كان او مستقبلاً وعليه فان العاقل انما يبتغي الوجود الدائم من ذات طبعه ولكن مثل هذا الابتغاء الطبيعي لا يمكن له ان يكون فارغاً فالنفس اذن لا بد من وجودها دائماً وعليه فلا بد من حياة اخرى لملء رغبتها وابتغائها

تنبيه · تجد بيان هذا الدليل وتوضيحه في الكلام عن الغاية الاخيره في الحكمة انعملية

الفصل الرابع

في حل ما يرد من الشبه على خلود النفس

هذه الشبه منها ما يرد على الادلة التي اوردناها ومنها على القضية نفسها وهي خلود النفس

٢٦٤ يقولون ١ً · ان البشر يرغبون في حياة الجسد والنفس وغيرهما من خيرات نعيم الدنيا مثل الغنى والشرف والمجد والعافية واللذة الخ وهم مع ذلك لا ينالونها اذ لا يعيشون دائماً ولا هم جميعهم اغنياء الخ فالرغبة اذن في السعادة لاتؤيد خلود النفس

ويجاب· انه لا بد لنوال السعادة من شروط لاتحصل السعادة بدونها بان تحفظ ماتأمر به الشريعة وتتجنب ما تنهي عنه ولذلك اذا رأيت الناس لا ينالون ما يرغبون فيه من الخيرات ترتب عليك ان تميز ما الذي يراد بالخير الذي ترغب فيه الارادة فان منه عام في وسع كل ان يناله ومنه خاص جزئي ليس لكل ان يحصل عليه· فان الارادة لا تنال في غالب الاوقات ما ترغب فيه من الخير الخاص مثل العافية والجمال وغيرها ولا تُعَدّ لذلك قاصرة لانهـا غير معدة لمثل هذه الخيرات· وعلى فرض انها تنالهـا فلا تملئ رغبتها واما اذا كان الكلام في الخير العام الذي هو موضوع رغبتها الخاص كانت ولا بد تنالهُ اذا اتمت الشروط · واما اذا قصرت عن تتميمهـا فلا تعدل عن ان تستمر اهلاً لنواله وهذه الرغبة اصلية في الانسان وهي مغروسة فيه من اصل الفطرة .

٢٦٥ يقولون ٢ً · ولكن الكفرة لا ينالون السعادة وعليـه فلا تمتلئ رغبتهم الاصلية

والجواب · ان الكفرة لا ينالون السعادة لأنهم لم يتمموا

الشروط ولكنهم لا يفقدون الرغبة في السعادة وان احاطت بهم العذابات الابدية

٢٦٦ يقولون ٣ً · ولكن هذه العذابات الابدية تناقض ما يرشد العقل اليه

والجواب · ان ابدية العذابات هذه لا تناقض ما يرشد العقل اليه وسببه ١ً · لأن اهانة الذنب غير متناهية للحوقها بإله غير متناهٍ ولما كان من المحال ان يكون العذاب غير متناهٍ تحتم ان يكون ولا حد له ولا نهاية لتتم المناسبة بين الذنب والاهانة ٢ً · ان المذنب يفسد النظام الذي رتبه الخالق وهذا النظام لا يمكن لشيء ان يصلحه الا الذي وضعه لان الانسان اذا مات وهو مذنب تعذر عليه ان يصلحه بذاته ولذلك يمسي ذنبه ابديًا يستحق عذابًا ابديًا · ان المذنب الذي يموت وهو مذنب فانه يجب ان يكون مذنبًا مدى الابدية فمن الجدير اذن ان يُعاقَب مدى الابدية بحسبما يقتضيه ذنبهُ

٢٦٧ يقولون ٤ً · ولكن لا نسبة بين زلة وقتية وعقوبة ابدية

والجواب · لا نسبة في الزمان مسلّم بين الاهانة والمهان منكر افلا ترى ان الشريعة المدنية تحكم بالقتل او بالسجن الدائم لذنب يرتكبه المجرم في برهة وجيزة ولا تقل ان الله رحوم لان رحمته ليست رخاوة تنفي العدالة والحكمة على انه سبحانه وان كان رحومًا بما لا نهاية لهُ فلا يدع الكفرة يختلسون حقوقه من غير قصاص

٢٦٨ يقولون ٥ً٠ ان النفس صورة الجسم والصورة لا يمكن لها ان تبقى في الخارج عن المصوَّر الذي هو موضوعها

ويجاب٠ اذا كان الكلام في الصورة العارضة مسلم٠ واما اذا كان في الصورة الجوهرية فمنكر٠ والنفس صورة جوهرية وجوهر ممتاز بالحقيقة عن الجسم

٢٦٩ يقولون ٦ً٠ ولكن بعد الانفصال تنتهي غاية النفس من حلولها في الجسم

ويجاب بالانكار لان غاية النفس الاخيره ليست تصوير الجسم بل نوال السعادة٠ اما غايتهـا القريبة فتصوير الجسم وجعله حيوانًا ناطقًا

٢٧٠ يقولون ٧ً٠ ولكن النفس لا تكون الا جزءًا ناقصًا بعد انفصالها عن الجسم

ويجاب بانها جزءٌ ناقص بالنظر الى المركَّب الانساني لا بالنظر الى كونها جوهرًا

٢٧١ يقولون ٨ً٠ ولماذا نفس البهائم تنتهي ونفس الانسان تبقى

والجواب٠ لان الغرض من نفس البهيمة تصوير الجسم ليس غير فانظر ما قلناه عن نفس البهائم

٢٧٢ يقولون ٩ً٠ ليس للفلسفة ان تثبت خلود النفس ١ً٠ لان خلودها متوقف على ارادة الخالق ٢ً٠ لان الخالق غير مجبر على

مجازاتها لان كل ما هو لها انما هو منه ٣ً · لان الفضيلة مجازاتها معها ٤ً · لانه لا نسبة بين قصر هذه الحياة ومحاربتها وبين السعادة الابدية

ويجاب بان للفلسفة ان تثبت خلود النفس كما بيناه في الفصول السابقة · وعلى الاول بان الخالق سبحانه قد اظهر لنا ارادته بما يزيل كل شبهة كما اشرنا اليه في الفصل السابق · وعلى الثاني لا يجبر الخالق على مجازاة النفس الصالحة بالنظر الى استحقاقاتها وحدها مسلّم بالنظر الى ما له سبحانه من الصفات التي اشرنا اليها مثل الحكمة والعدالة وغيرها منكر · ولا سيما وعده الالهي بانه تعالى اسمه يجازي كلاً بحسب اعماله · وعلى الثالث وهذه المجازاة لا تملئ رغبة الانسان · وعلى الرابع لا نجد نسبة بالنظر الى الزمان الذي تتمرَّن فيه الفضيلة مسلم · بالنظر الى ما يرَغب فيه من اصل فطرته منكر · لانه يرغب في السعادة التي لا تكون الا ابدية

٢٧٣ يقولون ١ً · ولماذا يخشى اذن الانسان الموت لو كان لهُ حياةٌ اخرى يحيى بها ابدياً

ويجاب ان الانسان يخشى الانفصال عن الجسد لا لانه ينتقل الى دار السعادة بل لأَنهُ ١ً · لا يبالي نفسهُ الا بجسديات تستغرقه ٢ً · لأَن الانفصال بعد الاتحاد لا يكون بمعزل عن المشقة والكلفة لان النفس ترغب من ذاتها في ان تحافظ على مركبها وتكره الانفصال

عنهُ اما هذا الكره فتزيله الثقة بالحصول على السعادة . قال الحكيم فان الله خلق الانسان خالداً وصنعه على صورة ذاته (حكمة ٢ : ٢٣)

الكتاب الثالث

في قوى النفس

المبحث الاول

في القوى اجمالاً

الفصل الاول

في ما يراد بكلمة قوّة

٢٧٤ ان القوّة هي العلة القريبة التي تمكن الحيوان من الفعل. هذا التعريف وان كان شاملاً فلا بد من جلائه وقوفاً على ما يُراد به. اعلم ان من الكائنات ما نسميه حياً ومنها غير حيّ فالحي ما يحرّك ذاته بحيث يستتمُّ افعاله بذاته من غير ان يفتقر الى علة خارجية تحركه اليه اما غير الحي فهو في افتقار الى علة خارجية تحركهُ اليه لانه مادة والمادة من طبعها ساكنة ولكن ما يحيي الشيء به نسميه نفساً وهي التي تمكّن الحي من الفعل اولاً. وقولنا اولاً يخرج بعض العلل الثانية مثل القلب والدماغ وغيرهما التي نسميها مبادي الحياة لكن لا بذاتها بل بطريق المجاز لان حياتها انما تلتمسها من النفس التي هي المبدأ الاول لجميع الافعال. غير ان النفس لا تعمل اعمالها بذاتها بل بتوسط قوى تقوم فيها وعليه فيكون لأفعال الانسان مبداءان الواحد

بعيد يفعل بواسطة وهو ذات النفس والاخر قريب يفعل بلا واسطة وهو القوى · والفصول الاتية تنبئك بما في ذلك من جليل الافادة وبديع الترتيب راجع (٤٦ في الحياة)

الفصل الثاني

كم هي قوى النفس البشرية

٢٧٥ لا بد من وجود قوى متعددة في النفس وذلك لاتحادها بالجسد اتحاداً جوهرياً كما سبق بيانه بحيث يتركب عنهما كائن واحد كامل لكل منهما افعال تختص به وعليه فلا تكون هذه النفس عاقلة فقط انما ينبغي ان تكون حساسة ايضاً لان الافعال العقلية التي تبديها انما تختلف بالنوع عن الافعال الحسية لان الاولى كلية عامة تتوقف عليها العلوم والمعارف والثانية جزئية محصورة لا تتخطى حدود التأثير وعليه كان ولا بد من وجود قوى مختلفة في النفس البشرية لتوسطها بين الكائنات الروحية والجسدية

هذا الكلام لا يصادم ما هي عليه من البساطة لانها ليست كلياً حقيقياً مركباً من اجزاء يتجزأ بعضها عن بعض كالبيت وغيره انما هي شيء واحد بسيط فيه قوى مختلفة يمتاز بعضها عن بعض · وهي بمثابة آلات تستخدمها النفس في إبداء افعالها مع بقائها واحدة وليس في ذلك ما يشف عن تضارب فان العالم واحد مع ان اجزاءه متعددة كلها متوجهة الى غاية واحدة يقوم فيها ترتيب العالم

٢٧٦ قد عوّل الفلاسفة على طريق الاستقراء في الكشف عما للنفس من القوى المختلفة كما يتعمده الطبيعيون وقوفاً على ما للكائنات المادية من العلائق المختلفة من الحرارة والنور والكهربائية وغيرها فاجمعوا على قصْر قوى النفس البشرية على خمسة اجناس وهي : القوى الطبيعية او النباتية والنفسانية والعقلية والباعثة والفاعلية ثمّ استقصوا الاربعة الاولى فبينوا في كل منها انواعاً مختلفة فقسموا القوّة الطبيعية الى غذائية ونامية ومولدة . والنفسانية الى الباصرة والسامعة والذائقة والشامة واللامسة وهذه هي القوى الظاهرة . واما الباطنة فالحس المشترك والخيال والواهمة والحافظة . ولما كان من هذه القوى ما هو لنا بالاشتراك مع النبات ومنها مع البهائم فقد اسلفنا بيانها في كلامنا عن النبات والحيوان . اما القوى العقلية فاخص قسمتها الى العقل والارادة . واما الباعثة فاقسامها الشهوية والغضبية . واما الفاعلية فواحدة ونحن نتكلم عن هذا جميعه بعد ان نستوفي القوى على سبيل الاجمال

٢٧٧ واعلم ان من هذه القوى ما يسمى فاعلاً ومنها منفعلاً فالقوة الفاعلة هي التي تستخرج موضوعها من التهيؤ الى الوجود كالنار التي تُسخن الماء والمنفعلة هي التي تتحرّك للفعل عند حضور الموضوع كالنار الحارة بالنظر الى النار . واما القوّة الاستعدادية او المطاوعية فيراد بها استعداد موجود في النفس من اصل الفطرة

يؤهلها الى قبول الاسعاف الالهي فتأتي حينئذ بافعال تفوق طاقتها الطبيعية

الفصل الثالث

هل تمتاز هذه القوى عن ذات النفس

٢٧٨ من الفلاسفة من يعلّم ان القوى لا تمتاز عن النفس امتيازاً حقيقياً اذ يمكن للنفس من كونها جوهراً ان تفعل بذاتها ما تفعله القوة التي هي عرض فاذا امكن العرض ان يفعل افلا يمكن الجوهر ان يفعل ايضاً وهو اشد كمالاً . وهذا الفعل الذي تفعله بذاتها لا يجرُّ تمييزاً حقيقياً بينها وبينه لانهم لا يقولون انها لا تحتاج الى غيرها في فعلها لانها محدودة لا غير محدودة مثل الله . وقال آخرون : ان القوى انما تمتاز تمييزاً حقيقياً عن ذات النفس وهم يثبتون ذلك بادلة

٢٧٩ منها ان الوجود والفعل انما يختلفان في النفس اختلافهما في كل مخلوق ولا يتحدان الا في الله سبحانه وحده لانه في غاية الكمال والبساطة والحال ان الوجود هو فعل الذات والفعل هو فعل القوة وعليه فاذا كان الوجود والفعل متمايزين لزم عنهما تمييز الذات والقوة لان الوجود والفعل يصدران عنهما صدور شيءٍ عن مبداه

ومنها ان النفس في ذاتها فعل وعليه فلو كانت القوى هي ذات النفس لكانت النفس لا تنفك عن فعلها تماماً ولا تخرج من القوة الى الفعل بل كانت تفعل دائماً ما تقدر ان تفعله بان تدري مثلاً كل ما

يمكنها ان تدريه ولكن هذا باطل بالاختبار فالقوى اذن تمتاز عن النفس

ومنها ان ذات الشيء انما هو شيء داخلي لا يتخطى حدود الذات لان كل ما يمتد الى ما هو خارجي عن الشيء لا يكون ذاتياً له ولكن القوى تمتد الى الخارج عن النفس بمقتضى ما تستميلها الموضوعات فالقوى اذن ليست ذات النفس فهي اذن تمتاز عنها

ومنها ان قوى النفس انما يترتب بعضها على بعض بحيث تنشأ الواحدة عن الاخرى كنشوء التعقل عن الاحساس بدأً والحال ان هذا النشوء يكون باطلاً لو كانت القوى والذات شيئاً واحداً فالقوى والذات اذن ليست شيئاً واحداً بل يمتاز كل عن الاخر

٢٨٠ ويجاب: ان هذه الادلة وما شاكلها لا يدل على تمييز حقيقي بين النفس وقواها انما يدل على بعض الاحوال التي تبدو النفس بها فاذا تصوّرنا النفس بصورة مدركة فانا نتصور شيئاً مهيئاً مرتباً للادراك . وإن بصورة الجوهر فشيئاً مرتباً لان يقوم بذاته . وإن بصورة الحياة فشيئاً معداً مرتباً للاحياء مع ان الشيء واحد . ولا نقل ان النفس تكون هي والله سبحانه شيئاً واحداً اذا جعلت الوجود والفعل فيها واحداً لأن ليس لها ذلك من ذاتها مثل الله انما لها ذلك من فعل الله الذي يبدعها ويفيض عليها ذلك . هذا بالنظر الى القوى التي تختص بالنفس رأساً كالادراك والارادة

والتذكر اما باقي القوى فلما كان موضوعها المركّب الانساني كانت ولا بد ممتازة عنهُ امتيازاً حقيقياً

الفصل الرابع

كيف تصدر القوى عن النفس

٢٨١ لا بدّ من البحث هنا عن امرين اولها هل ذات النفس هو الفاعل لجميع القوى. وثانيها هل النفس مبدأ جميع القوى. والمراد بالفاعل هنا ما تتوقف عليه القوى وتقوم فيهِ قريباً. وبالمبدإ ما تتوقف عليه وتنشأ عنهُ من جهة كونه سبباً لها فاذ تقرر ذلك نقول

اولاً: ان النفس ليست وحدها الفاعلة لجميع القوى وسببه ان من القوى ما تبديه النفس بمعزل عن المشاعر كالعقل والارادة ومنها ما لا يمكنها ان تستتمه بدون المشاعر كالقوى الطبيعية والنفسانية مثل التغذية والنظر وغيرهما ولكن لما كان لا بد من رجوع كل قوة فاعلة الى فاعلها كانت النفس فاعلة وحدها لافعالها الخاصة مثل العقل والارادة وكان المركّب فاعلاً لما يُعزى اليه من الافعال الحسية الا انها مبدأ لجميع الافعال الانسانية

ثانياً: ان النفس هي مبدأ لجميع القوى وسببه ان من الجلي الذي لا ريب فيه ان القوى التي في النفس والمتعلقة بها انما تصدر عن ذاتها بل لا تختلف عن ذاتها الا بالاعتبار والتصوُّر لأن كل ما يلاصق النفس انما يصدر

من الضرورة عن ذاتها اما القوى التي موضوعها المركّب الانساني فان النفس مبدأها بحكم اشتراك النفس في الجسد ليس غير على انك اذا اعتبرت الجسد بمعزل عن هذا الاشتراك امسي من جملة الجمادات ولذلك لولا حلول النفس فيه لما بدأ ما نشاهده فيه من الوجدانيات غضبية كانت او شهوية فالنفس اذن هي مبدا جميع القوى الانسانية · واعلم ان القوى التي موضوعها النفس مثل الادراك والارادة والذاكرة العقلية تبقى في النفس وان انفصلت عن الجسد اما القوى التي موضوعها المركب فلا تبقى فيها الا من جهة كونها مبداها او اصلها

٢٨٢ ولكن كيف تصدر هذه القوى عن النفس وهي بسيطة والصدور يدلّ على بعض الحركة والحركة على التركيب اقله في السابق واللاحق

والجواب ان الصدور هذا لا يضرّ ببساطة النفس لانه لا يتمّ بطريق التغيير والحركة بل بطريق الاستلزام كما اذا اشرقت الشمس لزم النور عنها وظهور خلقة الالوان ولذلك اذا تقررت ذات النفس لزمتها القوى · ثم لا يمانع هذا الصدور ما نحن فيه ولا يضر به لاختلاف القوابل وهي المشاعر واتساق الترتيب في الصدور ·

الفصل الخامس

كيف يمكنا ان نتوصل الى ادراك القوى وتمييزها

٢٨٣ من الحكماء من يقول ان الحكيم اذا تعمد البحث عن القوى وقوفاً عليها لزمه ان يبتدي بالبحث عن ذات النفس فيتوصل الى ادراك ما لها من القوى وهذا لا يصلح . وسببه ان كل سابق بالمعرفة انما يكون مبدأ لادراك ما يليه لانتقال المعرفة من المعلوم الى المجهول وعليه فلما كانت القوة من حيث انها قوة مترتبة على الفعل لزم اخذ سببها عن الفعل الذي تترتب عليه ولذلك كان اختلاف القوى متوقفاً على اختلاف علل الافعال ولكن لما كان اختلاف الافعال متوقفاً على اختلاف الموضوعات لزم اخذ نسب الافعال عن الموضوعات وعليه فتكون الموضوعات اسبق بالمعرفة لان العقل انما يدرك الموضوع اولاً ثم يرجع الى ذاته فيدرك الفعل الذي مكّنه من ادراك الموضوع وسيأتي بيانه في الكلام عن اصل الادراكات

اما اذا كان الكلام لا في بدء البحث عن القوى بل في ادراكها علتها فاننا نسلم بما يعلمه اولئك الحكماء اذ لا نتصل الى العلم بالشيء ما لم ندركه بعلته وعليه فاننا ننتقل اولاً على سبيل الابهام من ادراك الافعال والقوى الى ادراك ذات النفس ثم نرجع من ادراك ذات النفس الى ادراك القوى في النفس وهذا ما يسميه المنطيقيون بالدليل الصاعد والنازل

يؤخذ من ثم ان تميز القوى بعضها عن بعض انما يتوقف على اختلاف الافعال والموضوعات وذلك لترتب القوى عليها وتعلق وجودها عليها من اصل الفطرة وعليه فلا بد من وجود قوى في النفس على قدر ما لها من الافعال وما يوجد من المواضيع المختلفة التي هي مبادي الافعال وحدودها

تنبيه ١ً : اعلم ان اعتبار الموضوعات المأخوذ عنها هذا التمييز هو اعتبار صوري لا مادي اي اعتبار مفهوم الموضوعات التي تشعر بها القوّة لا اعتبار كونها اشياء او اعتبار طبيعتها وعليه فلا يكون للاشياء المتنافية قوى مختلفة بل قوّة واحدة فان البياض والسواد وان كانا متضادين فانهما يقعان تحت قوّة واحدة وهي الباصرة باعتبار اللون لا باعتبار ما هما عليه من الاختلافات

٢ً : لا يلزم تمييز القوى عن اي فعل كان بل عن تلك الافعال التي تختلف بالنوع ولا يمكن ردها الى مبدا واحد وعليه فلا تمتاز من بطء الحركة او سرعتها لانهما كيفيتان لا تغيّران نوع الفعل . اما اجناس هذه القوى فخمسة كما بيناه في عدد ٢٧٦

٢٨٤ لما كان لا بد من وجود ترتيب بين الاشياء الكثيرة كان ولا بد منه بين القوى لانها كثيرة وهو نوعان يتوقف كل منهما على تعلق الواحد بالاخر . وهذا التعلق يكون اما من جهة الكمال لان الكامل اسبق وجوداً من الناقص او من جهة التولد والزمان لتوقف الارتقاء

من الناقص الى الكامل فعلى الاول تكون القوى العقلية اسبق من القوى النفسانية وهي متسلطة عليها ومدبّرة لها· والنفسانية اسبق من الطبيعية· وعلى الثاني بالعكس لان الطبيعية باعتبار التولد والزمان اسبق من النفسانية وهذه اسبق من العقلية وهذا ما نعتمده في كلامنا عن الانسان

الفصل السادس
في الميل

٢٨٥ الميل قدرة طبيعية تمكّن القوي من الفعل وهو موجود في جميع القوى بدليل ان كل شيء انما يميل من طبعه الى تحصيل الغاية المعدة له فلما كانت قوى النفس اشياء طبيعية وكانت غايتها الخصوصية ابراز الافعال المترتبة عليها كان ولا بد في القوى من ميل طبيعي يحملها على ابراز هذه الافعال وهذا الميل نسميه قدرة· اما مفاعيل هذه القدرة فاخصها ١ · مقايسة كمال الفعل على شدة الميل او ضعفه فكلما كان الميل قويًا او ضعيفًا كان الفعل بحسبه فالفهم يكون كاملاً على قدر كمال الاصغاء والانتباه اليه ٢ · المعاكسة بين الافعال على انه اذا اشتد مثلاً فعل النظر ضعف فعل السمع فلا يعي ما يرد عليه من الاصوات وعليه قس افعال العقل والارادة على انه اذا بالغ الواحد في ارادة شيء امسى لا يفقه ما يرشده الى خلافه اما هذا فلان النفس واحدة وهي تصوّب قدرتها في قواها على وجوه مختلفة

الفصل السابع
في ملكات النفس

٢٨٦ قد عرفت ان الميل انما يستميل القوى الى ابراز ما يلائمها من الافعال الا انه يوجد ايضاً فيها صفة راسخة بها تتمكن كل قوة من ان تفعل بحسب ما تقتضيه الطبيعة او لا تقتضيه وهذه الصفة نسميها ملكة ولكن لما كانت الملكة صفة راسخة شانها ان تعزز القوى وتستميلها الى ابراز افعالها لزم ان تكون شيئاً زائداً على القوة يكمّلها ويمكّنها من الفعل

اذا نظرت الى اصل الملكات الفيتها تنقسم الى طبيعية ومكتسبة فالمكتسبة تتولد عن تكرار الافعال والطبيعية هي في القوى من اصل الفطرة كالملكة التي بها يتمكن العقل من الوقوف على المبادي الاولية الا انها وان كانت طبيعية فتحتاج الى مبدا في الخارج به تتمكن من ادراك ما هي معدة اليه فلا يمكن للعقل ان يدرك المبادي الاولية بان الكل مثلاً اعظم من جزءه ما لم يدرك الحدود التي تعرب عن هذه المبادي فان لم يعِ ما معنى الكل والجزء تعذر عليه ادراك ان الكل اعظم من جزءه

اما اذا اعتبرت الملكات من حيث وجودها في القوى فوجدتها تنقسم الى عقلية وادبية وذلك باعتبار تعلقها اما في العقل كالعلم او في الارادة كالقناعة ولا تكون الملكات في غيرها لعدم ترتبها على فعل

معين فوجودها في العقل بلا واسطة لانه من ذاته عاقل اما وجودها في الارادة فبواسطة كون الارادة عاقلة واما في القوى النفسانية فبحكم الاشتراك في العقل لا باعتبار تجردها عنه واما نسبتها الى الجسد فبالتبعية لخضوعه الى تدبير العقل وعليه فيكون مرجع الملكات الى العقل وحده

٢٨٧: مفاعيل الملكات اخصها ١ً · الوحدة والمساواة في الافعال فان الارادة مثلاً اذا حصلت على ملكة الفضيلة فعلت دائمًا بموجبها وعليه قس سائر الملكات عقلية كانت او نفسانية مثل العلم والكتابة ولفيف الشهوات ٢ً · اللذة في تتميم الافعال اذ تُقدم النفس الى الفعل كأنه شيءٌ طبيعي وعليه فيكون لذيذًا لأن علة الالتذاذ الملائمة · ٣ً · الرغبة والسهولة في مباشرة الاعمال بحيث يستميلها الفاعل بدون مشقة ولا تكلف

تنبيه : ان الملكة بالنظر الى الفعل تُسمى عادة وخلقًا اذا كانت بطيئة الزوال والا سموها حالة · ثم لما كانت الافعال النفسانية لا تتم الا بتوسط الحواس جرت العادة بتسمية الملكة عادة ولذلك يقال قد اعتادت يده وعينه وارجله على كذا اما هذه التسمية فمجازية وهي نسبة العلة الى آلتها كما يقال قطع السيفُ يده · وعليه قس نسبة العادة والملكة الى الحيوانات لان الانسان بحكم عقله يعوّدها ويؤهلها الى خدمته او لذائذه · وقد تسمى العادة طبيعة اخرى لأنها تقرب الى

الطبيعة وذلك لوحدة افعالها ومساواتها

المبحث الثاني

في القوّة العاقلة

الفصل الاول

في طبيعة هذه القوّة وفي كيفية الوصول اليها

٢٨٨ لما كان الانسان في هذا العالم كان لا بد من ارتباطه فيه بنسب حائقة لا بد منها فان الاجسام تكتنفه وهو نفسه مرتبط بجسد يشاركه في ما يرد عليه من التاثيرات والاحوال والوساطة الحواس وقوة الشعور . غير ان هذا الشعور لايفي ما احتاج اليه من المعارف لتوقّفه كله على الحاضر والحاضر لا يكفيني موءنة افعالي لاضطراري الى التكرار الدائم ولذلك كان ولا بد من ان اكون معززًا بقوة اخرى تحفظ ما يورده على الشعور من التأثيرات وتمكّني من استرجاعها وهي الذاكرة فاعرف بحكم هاتين القوتين ما ورد عليَّ في الماضي وما يرد عليَّ في الحاضر الا انني لا اعرف ماذا يحدث بعدُ على اني وان كنت اعرف ان النار محرقة الآن الاانني لا اعرف اذا كانت تبقى محرقة في الغد . اما هذا النقصان فيستعيضه الاستدلال لانه يمكّني من الاستنتاج ان المستقبل يكون مثل الماضي والحاضر . لاني اذا فرضتُ ان المادة هي واحدة في جميع اقطار الكرة حكمت بانها هي هي كما اشاهدها امامي بانها جامدة وقابلة الجذب والانجذاب

سواءٌ كانت على خط الاستواء او على القطوب الا اني اشاهد شيئاً آخر في هذا العالم وهو الحدوث مثلاً ولا يمكني ان اقف على علته لا بحكم الشعور ولا الذاكرة ولا الاستدلال فارى نقصاً في امام هذا النقص فتصلحه القوة العاقلة لانها تمكّني من الوقوف على علل الاشياء بان الحادث لا بد لهُ من حادث بذاته وهو الله سبحانه الكائن المطلق الذي ليس لهُ بداية ولا نهاية وعليه فاذا عريت نفسي من هذه القوة امسيتُ بهيمة ليس غير . ونحن نأخذ في بيان ما هي هذه القوة

٢٨٩ لما كانت القوة تعرف من افعالها كان الكلام في الوقوف على التمييز بين الافعال التي نسميها عقلية وبين التي نسميها حسية . هل مصدره واحد وهل هي لا تختلف الا في الترتيب والحال ودرجات الكمال لا في الذات والماهية فانا نفترض الان ان مثل هذه الافعال موجود فينا وهذا لا يقوم عليه نكير لأن كلاً منا يشعر ان فيه افعالاً كلية نسميها عقلية واخرى شخصية نسميها حسية ونحن نبحث هنا في هل ان الحسية وحدها هي مبدا جميع ما فينا من الافعال ام يوجد مبدا اخر يعلو الحسية ترتيباً ومنزلةً . ولما كان مبدا الافعال الكلية العقل سألنا هل انه هو والحس شيءٌ واحد ام يختلف الواحد عن الاخر اختلافاً ذاتياً

فمن الفلاسفة من لم يميز بينهما . ومنهم من يعزو كل شيء الى حركة المادة فانكروا الحس والعقل معاً . ومنهم من يعزو كل شيء الى صور عقلية فانكروا الحس في ذات معناه . ومنهم من يحافظون على

وحدة القوة فيحصرون كل شيء في الحس ولا يستبقون الا اسم العقل فقط ونحن ننقض ما ياتون به بما نضمه من القضايا

٢٩٠ قضية ١ ان مبدأ الحس يختلف عن مبدإ العقل .

وبيانه اولاً ان المبادي انما تُعرف بافعالها وافعال الحس تختلف عن افعال العقل على ان الاحساس اما شعورٌ بشيء يؤثر في الحواس الخارجة او تغيير ما يلحقها واما شعور يتألف عن ادراكات منتظم بعضها عن بعض على سُبُل مختلفة وهو التصوُّر واما شعورٌ باشياء وان لم تقع تحت الحواس فالفاعل يستقريها على سبيل الاولى وهو القوة المخيلة وسبب ذلك جميعه لان الحس قوة عضوية وعليه فان فعله انما ينسَب للجسد ويوافقه في وجه امتداده . ولكن الادراك الذي يتم على هذا الوجه لا يكون محوره الا الموضوعات المؤلفة فكيفما اذن اعتبرت الاحساس سواءٌ كان في حواسه الخارجة او الباطنة فلا يمكنك ان تخرج من دائرة التاليف والامتداد والتعيُّن . اما العقل فموضوع ادراكه ماهية الجواهر والصفات بمعزل عن الافراد وحوادث الوجود ولكن مثل هذا الادراك يختلف عن الاحساس اختلافاً ذاتياً ولا يمكنه ان يكون احساساً مبتذلاً لان الاحساس لا يمكنه ان يخرج عن دائرة التعيُّن والامتداد مع ان العقل يدرك الشيء مجرداً عن كل امتداد وجسم ففعل الحس اذن يختلف عن فعل العقل كل الاختلاف . وسوف ترى على ذلك مزيد بيان في الكلام عن الفرق

بين العقل والحس

٢٩١ قضية ٢ ان العقل قوّة مجرَّدة عن المادة في ذاته

وبيانه اولاً لو كان العقل غير مجرد عن المادة في ذاته لما امكنه ان يعقل حقائق الاشياء مع انه يُدرك حقيقة كل شيء بمقتضى وجودها في المادة فهو اذن مجرد عن المادة على ان القوة التي تدرك موضوعاتها بتوسط المشاعر انما تختص بجنس واحد من الاشياء المادية كالبصر فانه يختص بالالوان والسمع بالصوت والشم بالروائح فالعقل اذن لو لم يكن مجرداً عن المادة لاختص بادراك شيء خاص به غير قادر على ادراك ما للاشياء من الحقائق الكلية فالعقل اذن قوة مجردة عن المـــادة

ثانياً ان القوة التي لايمكن لها ان تفعل بدون المادة والحواس لاستغراقها بها يخلّ فعلها ويتعطل اذا ما اشتد تاثير موضوعها بها كما تختل القوة الباصرة من شدة النور والسامعة من تزاحم الاصوات والخيال من شدة حراك الصور لأن الحس يتأثر كثيراً من فعل موضوعه فيختلّ عمله ويمسي هو نفسه آلة معطلة لاطائل فيها. اما في فعل القوة العقلية فالامر على خلاف ذلك على انه كلما اشتد تاثير الموضوع وبالغت القوة في ادراكه قويت هي نفسها وتعززت وتحسنت وتسنى لها اتقان افعالها فالعقل اذن قوة مجردة عن المادة في ذاتها لانه لا يتأثر في فعله الخاص بما تبديه المادة

ثالثاً من المقرر ان افعالاً كثيرة يستتمها الانسان بمعزل عن

الحواس فانه يدرك الامكان وعدمه والضرورة والعرض والنفي والإيجاب والحشمة والجمال والكمال اما هذه الافعال وما شاكلها فلا يمكن لها ان تتصل اليه بتوسط الحواس او المادة لعمري اي حس من الحواس الظاهرة او الباطنة يمكن له ان يدرك الضرورة والعرض وغيرهما فالقوة اذن التي تُدرك ذلك انما هي قوة مجردة عن المادة في ذاتهـا وهذه القوة انما هي القوة العاقلة

رابعاً الا ترى ان الانسان يصلح احياناً ما يَرد عليه بتوسط الحواس على خلاف ما هو بذاته فترى الشمس ذات حجم صغير ولا يقنعك مع ذلك ما تراه بانها كما تراها فتصلحه بقوة تختلف ضرورة عن القوة الباصرة اصلاً وطبعاً بان الشمس جرم يتجاوز كبر الارض اضعافاً كثيرة . مثله ما تراه في قضيب تغمسه في حوض ماء على انك وان نظرته منحنياً معوجاً فلا يقنعك ما تراهُ فتصلحه بقوة لا يمكن تعلقها بالحواس اي بقوة مجرده عن الماده بذاتهـا . فاذ تقرر ذلك تسنى لك ان تفقه حقيقة ما نأتي به في القضية التالية

٢٩٢ قضية ٣ ان العقل لا يمكنه ان يدرك الماده من حيث انها مادة

وسببه ان المعقول من شأنه ان يعيِّن العقل للفعل ويكمّله والحال ان الضد لا يمكن له ان يعيِّن ضده للفعل او يكمله فلا يمكن للبرودة مثلاً ان تستخرج الحرارة الى الوجود فالعقل اذن من كونه قوة

مجردة عن المادة في ذاتها لا يمكن للمعقول ان يكون شيئاً مادياً من جهة انه معقول ولكن لما كان العقل لا يمكنه ان يدرك شيئاً من حيث انه مادي لزم ان يكون موضوع تعقُّله شيئاً مجرداً عن المادة به تصير الاشياء معقولة. واعلم ان استخراج شيء غير حسي من الحسي لا يستمر حسياً وان كان ركنه في الحسي لاننا ندركه بمعزل عن كل مادة وجسم. وهذا مما يوقفنا على ان القوة التى تدركه هي مجردة عن كل مادة كما سياتي بيانه

الفصل الثاني
في ما يقوم به تجريد الاشياء

اعلم ان العقل قد يمكن اعتباره على وجهين اما بذاته او باتحاده بالجسد ولما اسلفنا ان الاشياء انما تصير معقولة من حيث تجردها عن المادة لزم البحث عن كيفية هذا التجريد باعتبار نسبتها الى العقل المتحد بالجسد وهذا يتم بيانه في القضيتين التاليتين

٢٩٣ قضية ١ ان العقل لا يمكنه ان يدرك شيئاً بدون الحواس مدة اتحاده بالجسد

وبيانه . ان العقل وان امكنه ابراز افعاله الخاصة بدون آلة جسدية كما تقدم بيانه الا انه مع ذلك متحد من اصل فطرته بقوى لا تتم افعالها الا بتوسط الحواس لان النفس وان كانت مبدا القوى العقليــة فهي ايضاً مبدا القوى النفسانية لكن بالاشتراك مع

الجسد والاتحاد به اما هذا الاتحاد بين العقل والقوى النفسانية فيقضي على الحواس بان تعاون العقل وتؤيده في تتميم افعاله اذ لا يصل الى العقل شيء الا بتوسطها فالعقل اذن لا يمكن له ان يدرك شيئاً بدون الحواس لاتحاده بها من اصل فطرته ولتوقف افعاله عليها

٢٩٤ تنبيهات ١ً : ان القوى العقلية من كونها تعلو قوى الحواس وتتجاوز طورها فلا يمكنها ان تتعلق بها عن حيث نظام الطبيعة لان الكامل انما هو اسبق طبعاً من الناقص بل من حيثية نظام التولد والزمان لأن الانتقال انما يصير من الناقص الى الكامل اي ان الاحساس وان كان غير كامل فانه يساعد الادراك ويؤيده لانه يسبقه في الزمان مقوّماً له مادة ادراكه

٢ً : ان الخيال انما يختص به ان يقوّم للعقل مادة ادراكه لان العقل وان غابت مادة ادراكه فيمكن له ان يبرز افعاله ويتممها والحال ان الاشياء بعد غيبوبتها لا توجد في العقل الا بمقتضى ما يقدمه الخيال من اشباحها وصورها فالعقل اذن يستتم افعاله على ما يقدمه له الخيال من الصور والاشباح ولما كانت هذه الصور تنشأ عن الحواس نتج ضرورة ان فعل العقل انما يتعلق بالخيال بلا واسطة وبالحواس بواسطة

٢٩٥ ولنا حجج قوية على ما تقدم بيانه نستدل عليها من الاختبار

١ً : ان الاختبار انما يشير الى انه اذا اختل احد الحواس

او فقدناه فانما يختل ايضاً ما يرد علينا بواسطته من الادراكات والعلوم فالمولود اعمى لا يعلم ما النور ولا ما الالوان

٢ً : ان افعال العقل نفسه تخضع لتغيرات الحواس وافعالها بما نراه من اختلال فعل العقل واضطرابه عند اضطراب فعل الحواس واختلالها

٣ً : قال القديس توما · من جهد ان يفقه شيئاً ويتعقله انما يضطرُّ الى تمثُّله تحت شكل مادي فيرى فيه ما يقصد ادراكه ومثل ذلك اذا ما اراد ان يُفهِم احداً ما يريد ابلاغه اليه · وما ذلك الا حجة قاطعة في اضطرار العقل الى الخيال فيما يجهد ان يُدركه وفي تعلق فعله به ففعل العقل اذن الخاص به انما هو ادراك المعقولات فيما يقدمه لهُ الخيال من الصور والاشباح

٢٩٦ قضية ٢ً : ان تجريد الاشياء التي يدركها العقل البشري ليس تجريداً مطلقاً بل تجريد ماهية الاشياء الموجودة في المادة

والسبب على ذلك ١ً · ان العقل باعتبار اتحاده بالجسد يدرك شيئاً مجرداً عن المادة لكن بمقتضى الصور التي تُرسَم في الخيال والحال ان هذه الصور لا تكون مجردة على سبيل الاطلاق بل باعتبار وجودها تحت المادة مستورةً فالعقل اذن باعتبار اتحاده بالجسد لا يدرك المجرَّد المطلق بمقتضى ما هو بذاته بل باعتبار وجوده في الشيء اما هذا فهو هويَّة الشيء وماهيته

٢٠ ان المجرد عن المادة الذي هو علة تعقُّل الاشياء يلزم ان يكون مطابقاً طبيعة العقل لان كيفية الادراك انما تلي كيفية طبيعة المدرك لان المقبول انما يكون في القابل بمقتضى طبيعة القابل كالماء في الاناء٠ والحال ان من طبيعة النفس البشرية ان تكون صورة الجسد الحالة فيه فما يصل اذن الى العقل انما هو تجريد الصورة او الماهية التي يتقوَّم بها الشيء٠ ويسمى تعقُّل وهو ادراك الشيء مجرداً عن اللواحق المادية

الفصل الثالث

ما هو موضوع العقل

٢٩٧ موضوع العقل اما موازن له او متناسب ٠ فالموضوع الموازن للعقل هو ما يدركه العقل من حيث انه عقل والمناسب ما يناسب العقل وينطبق عليه باعتبار اتحاده بالجسد في الحياة الحاضرة

فموضوع العقل الموازن لهُ هو كل موجود اي كل ما يوجد او يمكنه ان يوجد٠ قال القديس اغوسطينوس : كل موجود معقول ولكن لما كان الموجود باعتبار وصوله الى العقل يسمى حقيقة كان الموجود باعتبار حقيقته موضوع العقل٠ ولكن لابد من الاعتبار هنا بان المراد به ما يقوّم ماهية الاشياء لاما تتعين به الماهية في الافراد لان العقل انما يختص بماهيات الاشياء وحقائقها ويدور عليها ٠ اما الموضوع المناسب له فليس هو ماهية ايّ شيء كان بل ماهية الشيء

المادي اي هويته اذ لا يختص بالعقل لاتحاده بالجسم إدراك ما يكون المجرد المطلق بل ادراكه بالنسبة الى وجوده في المادة

٢٩٨ تنبيهات ١ْ . ان ماهية الاشياء المادية التي هي الموضوع المناسب للعقل البشري ليست هي الماهية باعتبار وجودها في هذا او ذاك الشيء الشخصي بل باعتبار تجردها عن اللواحق المادية وحملها الى نظام اعلى على ان الموضوع المدرك انما يترتب على القوة الدارکة ولكن العقل وان كان متحداً بالجسد فانه يستتمُّ افعاله بدون آلة جسدية فلا بد اذن من القول بان الحواس انما تُدرك في الاشياء ما يختص بالمادة لأن الحواس آلية اما العقل من كونه مجرَّداً عن الالات المادية فلا يدرك في الاشياء ما يختص بالمادة ولا شيئاً يصدر عن المادة انما يدرك ما يكون مجردا عن المادة ولواحقها فالعقل اذن يدرك ما تدركه الحواس نفسها انما الفرق في إتقان الادراك لان العقل ينظر الى حقيقة الشيء الذاتية له والحس يقتصر ادراكه على المادة وما لها من الصفات المشخصة كما سبقت الاشارة اليه

٢ْ . ان موضوع العقل من كونه مجرداً عن اللواحق المادية فانه موضوع كلي على ان اللواحق المادية تحيِّز الشيء وتجعله فرداً محدوداً فاذا ما جردت هذه اللواحق عن الموضوع وابعدتها عنه فلا يبقى سوى ماهية الشيء اما هذه الماهية فانما تنطبق على كثير من جنسه او نوعه وما ينطبق على كثير فهو كلي لانه هو ذات الماهية

المجردة عما لها من المشخصات فموضوع العقل اذن هو موضوع كلي فاذا ما جردت عن بطرس مثلاً ما يتميز به عن بولس وغيره من الناس فلا يبقى فيه سوى ما يتناول كثيراً من افراد نوعه وهو الانسانية وهذا الباقي انما هو موضوع العقل

٣٠٠ قد تكلمنا حتى الان عن الموضوع الذي يدركه العقل اوليًا وبلا واسطة اما العقل فيمكن له بعد ادراكه ماهيات الاشياء المادية ان يرجع الى ما ادركه بالبرهان والتبحث عنه ومن ثم فانه يدرك اشياء تتجاوز نظام الاشياء المادية ولذلك لما اثبتنا ان الكلي انما هو موضوع العقل فاننا تكلمنا عما يدركه العقل بلا واسطة لان العقل يمكنه ان يدرك مشخصات الاشياء وافرادها تبعاً لتمتعه بقوة العود على ما يدركه فيدرك نوع إدراكه وهو الصورة المجردة عن المادة والمرتسمة في الخيال وهذه الصورة انما تمكنه من ادراك الماهية المنتزعة عنها الصورة

الفصل الرابع

في كيفية ادراك العقل موضوعه المناسب لهُ واولاً في الصور العقلية

٢٩٩ ان الفعل الذي به يدرك العقل موضوعه المناسب لهُ او هويات الاشياء انما يتمّ على هذا الاسلوب وهو ان الحس الظاهر والخيال انما يشتركان في نقل مادة الادراك الى العقل اما الحس فبواسطة. واما الخيال فبلا واسطة كما تقدم بيانه. اما المبدا الذي يعين العقل للفعل اي الى ادراك هذا او ذاك الشي انما هو الصورة

العقلية التي تمثل هويةً هذا او ذاك الشيء مجرَّدة عن جميع اللواحق المادية. وهذه الصورة يكوّنها العقل الفعال بفعل يستتمهُ على الخيال بوجود ماهية الشيء فيه محجوبةً بالصفات المادية ثم يقبلها العقل المتوسط الذي يبرز منها الكلمة اي انه يتعقَّل مثال الشيء الذي تمثله الصورة العقلية وهكذا يدرك العقل الشيء نفسه كما يتضح لك هذا في الفصول الآتية

اعلم خاصةً كما انه لابد من الصور الحسية لتكوين الاحساس كذلك لا بد من الصور العقلية لتتمة الادراك بيد اننا نسميها صوراً عقلية لانها تمثل ماهية الشيء مجردةً عن اللواحق المادية وبها يقوم موضوع العقل كما سبق بيانه

٣٠٠ قضية : لا يمكن للعقل ان يدرك الاشياء بدون الصور العقلية

وبيانه. ان الادراك لا يمكنهُ ان يتم الا باتحاد الموضوع بالقوَّة الداركة كما سبق بيانه وهذا الاتحاد لا بد من كونه بمقتضي طبيعة الشيء ان لم يكن بمقتضى الصورة التي يرسمها في الخيال . ولكن من المحال ان يتم بمقتضى طبيعة الشيء لان مثل هذا الاتحاد انما شأنه ان يجعل الموضوع والعقل واحداً وينفي من بينهما كل تمييز حقيقي وهذا باطل بذاته وقريب من مذهب الحلول فمحال اذن ان يدرك العقل شيئاً بدون الصور العقلية

لا بد من التمسك بامرين بخصوص طبيعة الصور العقلية

الاول. بان الصور العقلية انما تختلف عن الصور الحسية لان الصورة العقلية ليست مجردةً عن المادة باعتبار وجودها في العقل فقط بل باعتبار ردها الى الموضوع ايضاً ووجودها فيه لانها تمثل الموضوع مجردًا عن اللواحق المادية اما الصورة الحسية فمجردة عن المادة باعتبار وجودها في الحس فقط لا باعتبار ردها الى الموضوع ووجودها فيه لانها تمثل الشيء محفوفاً بما لهُ من اللواحق المادية

الثاني . ان الصور العقلية مُشابهةٌ للصور الحسية من كونها واسطة بها يدرك العقل موضوعه وليست هي ما يدركه العقل وعليه فان العقل وان ادرك الشيء بما يرسمه فيه من الصور فانه مع ذلك يستوعب حقيقة هذه الصور

الفصل الخامس
في العقل الفعال

٣٠١ العقل الفعال قوة تمكن النفس من ابعاد اللواحق المادية عن التخيلات فتجعل الصور العقلية على هيئة تمثل ماهية الاشياء مجردة عن كل مادة

قد سموا هذه القوة نورًا عقلياً اما هذه التسمية فمجازية لان النور من اصل وضعه انما يدل على ما يبدو في الباصرة فتوسعوا فيه واطلقوه على ما يبدو من الادراكات في العقل ومن ثم فاننا نسمي العقل

نوراً يضيء المتخيلات لانه يكشف بفعله عن حقائق الاشياء التي يحجبها عن الابصار ما للتخيلات من اللواحق المادية

اما العقل الفعال فله فعلان يستمهما على المُثُل الخيالية . فالاول مآله جَعْل المُثُل عقلية بالقوة القريبة ولما كان تعقُّل هذه المُثُل متوقفاً على قدر تجريدها عن المادة كان الجدير بالعقل الفعال ان يجردها عما لها من اللواحق المادية لتصير مهيأة لان تقع تحت الادراك . وهذا الفعل يتولد طبعاً من اتحاد العقل بالخيال لأن الخيال يتحد بالعقل ويقرب اليه اكثر من الحواس الظاهرة والحس المشترك ومن ثم يكون الخيال بالاشتراك مع العقل اكثر من سائر القوى النفسانية فتصبح تخيلاته مجردة عن المادة اكثر مما هي عليه مواضيع سائر القوى النفسانية وعليه فتكون اهلاً لأن تقع تحت الادراك اكثر من سواهــا

الثاني . غايته توجيه قوّته الى مواضيعه مجرّداً عنها ما لهــا من اللواحق المادية وجاعلاً اياها صوراً عقلية تجعل الموضوع معقولاً بالفعل لا بالقوّة اي انه يمثل حقيقة الاشياء عريةً عن الصفات الماديــة

٣٠٢ ثلاثة اشياء لا بد من مراعاتها بخصوص العقل الفعال

اولاً . ان الصور التي ينتزعها العقل الفعال عن الاشباح انما تُبدي ما للاشياء من الماهيات الحقيقية موضوعياً لأن الاشياء

المنطوية تحت جنس او نوع واحد تتفق في الماهية المجردة عن كل مادة بنوع ان هذه الماهية تكون في الافراد على اختلاف ما يناط بها من التعيين والتحديد فاذا ما جزدت مثلاً الطبيعة البشرية عما لها من اللواحق المادية فلا يبقى منها الا ما ينطبق على جميع البشر وما يوجد في كل منهم بمقتضى ما لهُ من المشخصات المختلفة

ثانياً · لابد من التمييز بين التجريد البسيط والمركّب فالاول يجعلنا نفهم شيئاً دون غيره اي انه يجعلنا نراعي مثلاً الماهية مجردة عن العوارض· والثاني يجعلنا نفهم شيئاً ليس في غيره او مفترقاً عن غيره· اما العقل فيتم فيه التجريد الاول لا الثاني لان الاول انما يقتضي فقط سبق الشبح في الخيال فينظر العقل الفعال فيه ويجرد ماهيته مما يلحق به من الصفات المادية ومن ثم يسقط زعم بعض الحكماء لقولهم انه لا بد في ذلك من ادراك الحدود ومقابلة بعضها مع بعض لان عمله انما يتوقف على انتزاع الماهية عن اللواحق المادية

ثالثاً · ما يبديه العقل الفعال فينا من التصورات التي تمثل حقائق الاشياء عرية عن المادة انما هو حقيقي غير كاذب لان الكذب قد يمكن وقوعه في التجريد المركب بان ينكر العقل مثلاً وجود عرض في جوهر مع وجوده فيه الا انه لا يمكن وقوعه في التجريد البسيط اذ يمكن مراعاة جوهر بدون ما له من العوارض وعكسه لأن

الجوهر وان كان متحداً بالعوارض الا انه يمتاز عنها بالحقيقة وعليه فلا مانع من توجيه العقل اليه بمعزل عنها وهو فعل التصوُّر

فاذ تقرر ذلك بقي ان نبين امرين اولهما ان القوة التي نسميها عقلاً فعالاً انما هي موجودة بالحقيقة · والثاني ان هذا العقل الفعال انما هو في النفس لا في الخارج عنها

٣٠٣ قضية ١ لا بد من التسليم بوجود العقل الفعال

وذلك لان ماهيات الاشياء التي هي موضوعات العقل المناسبة لهُ لا توجد في الخارج عن النفس الا مؤلفة في المادة ولا تتمثل في الخيال الذي منه يبتدي الادراك الا مؤلفة في المادة كما سبق بيانه · والحال ان كل شيء مؤلف في المادة لا يمكن له ان يكون معقولاً بالفعل · فماهيات الاشياء اذن باعتبار وجودها في الخارج عن النفس وتمثلها بالخيال ليست معقولة بالفعل بل بالقوة فقط فيلزم والحالة هذه وجود قوة تجرد عنها اللواحق المادية وتجعلها معقولة بالفعل وهذه القوة انما نسميها العقل الفعال فلا بد اذن من التسليم بوجوده

تنبيه · ومن الفلاسفة من لا يقتضي هذه القوة في النفس العاقلة ونحن لا نحاججهم انما الاتيان بها اشد ملائمة لما تقتضيه افعال العقل من الترتيب

٣٠٤ يرد على ذلك بان العقل الفعال لو انتزع الصورة العقلية عن المتخيلات لغير طبيعة المتخيل لانه ينقل ما هو جسدي الى عا

ليس بجسدي وهذا باطل لان طبائع الاشياء لا تتغير فالعقل اذن لا ينتزع الصورة العقلية عن المتخيلات · و يرد بانكار الكبرى وتسليم الصغرى لأن هذا التجريد ليس حقيقياً اي مادياً بل عقلياً منطيقياً فلا يغير طبيعة الشيء الجسدية بل يجعلها كلية اهــلاً لان تقع تحت الادراك مع بقائها شخصية محفوفة بما لها من اللواحق المادية فالعقل اذن لا يغير طبيعتها بل يجعل كلياً معقولاً ما يكون في الخيال شخصياً في حيز الاحساس

٣٠٥ قضية ٢ ان العقل الفعــال او النور العقلي الذي يصير الاشياء عقلية لا يمكن له ان يكون في الخارج عن النفس

اعلم ان هذه القضية انما تنقض ما ذهب اليــه تبعة افلاطون الحديثون والفرابي و كوزينوس لزعمهم ان هذا النور قوة قائمة بذاتها منفصلة عن النفس ثم الانطولوغيون القائلون بان هذا النور انما هو النور الالهي نفسه

والسبب في ذلك ان الفعل الذي تُنتَزع به الصورة العقلية عن الموضوع انما هو فعل خاص بكل انسان · والحال ان الفعل لا يمكن لهُ ان يكون خاصاً باحد ما لم يكن صادراً عن مبدا ذاتي له ومنوط به فقد يمكن للمبدإ الخارج ان يحرك الشيء للفعل الا انه لا يمكن لهُ ان يمكّن ذلك الشيء من تتميم فعل خاص به ما لم يكن لهُ مبدأ ذاتي فقد يمكن مثلاً للاستاذ ان يأخذ بيد تلميذه ويحركها للكتابــة غير ان

الكتابة لا تكون من افعال اليد الخاصة بها فالعقل الفعال اذن الذي تُنتزع به الصورة العقلية عن الاشباح لايمكن له ان يكون في الخارج عن النفس انما هو مبدا ذاتي لها

ويجدر بنا ان نذكر ضد الانطولوغيين ان الله سبحانه انما هو نورٌ معقولٌ . اولاً : لأنه ابدع الاشياء بحيث يمكن ان تُعقل ثانياً : لانه وهب الانسان نوراً به يدرك الاشياء الا انه لا ينتج عن ذلك ان هذا النور الحي غير مخلوق بل انه نورٌ افاضه الله على الانسان من اصل فطرته يتمكن به من ادراك الاشياء

الفصل السادس
في العقل المتوسط

٣٠٦ يراد بالعقل المتوسط قوة دراكة تقبل الصور العقلية وتتم فعل الادراك او قوة تدرك الموضوع الذي تمثله تلك الصورة وقد يطلق عليه اسم العقل المنفعل لكونه لا يتعين لادراك موضوع معين ما لم تُعيِّنه اليه الصورة العقلية وهو مع ذلك فعل ثابت يتم في ذات النفس

٣٠٧ قضية . ما من شيء يمانع وجود العقل المتوسط

وسببه ان كل انسان يختبر بنفسه انه يتدرج في ادراك اشياء امكنه ان يدركها من قبل الا انه لم يكن يدركها بالفعل ولذلك ترى النفس تنتقل من القوة الى الفعل متدرجة فيما تحصله من الادراكات

والحال ان النفس تستتم افعالها بالقوة التي هي المبدا القريب لما تفعله فالنفس اذن تنقل من القوة الى فعل الادراك٠ اما هذه القوة فنسميها العقل المتوسط فلا بد اذن من التسليم بوجوده في النفس ومن يعزو ذلك الى النفس او العقل رأساً فلا نحاجه فيه

قضية ٢ ان العقل المتوسط قوة تختلف بالنوع عن العقل الفعال

وذلك ان العقل الفعال يجعل الموضوع معقولاً بالفعل لما لهُ من الافعال الخاصة لان الصورة العقلية التي تمثل الموضوع انما هي نتيجة الفعل الذي يستتمه العقل الفعال على المثـال ٠ اما العقل المتوسط فتلجئه هذه الصورة العقلية الى الخروج الى الفعل ولذلك يكون العقل الفعال قوة فاعلة والعقل المتوسط قوة منفعلة والحال ان القوة الفاعلة تختلف بالنوع عن القوة المنفعلة فقوة العقل الفعال اذن تختلف بالنوع عن قوة العقل المتوسط

تنبيه : اعلم ان فعل العقل الفعال والمتوسط انما يتم بوقت واحد لان كليهما يساعد على ابراز كل من الافعال العقلية ولكن العلل التي تساعد على ابراز معلول واحد لا بد من وجودها في وقت واحد

— —

من الفلاسفة من ينكر هذا التمييز الحقيقي بين العقل الفعال والمنفعل ويحصرونه في التمييز العقلي فقط ولا يبعد قولهم عن الصواب

لانحصارها في حيز التعقل

الفصل السابع
في كلمة العقل

٣٠٨ يراد بكلمة العقل تمثل الموضوع الذي يتصوره العقل المتوسط نفسه فيشاهد فيه كانه مرآة الموضوع الذي تمثله الصورة المعقولة وقد سموا هذا الفعل كلمة لان العقل اذا ما تصورها فكانه يخاطب ذاته بما يجده في نفسه اي انه يدل على الموضوع الذي يدركه · ويسمونه تصوراً لانه هو ذات ما يتصوره العقل بنفسه ليدرك موضوعه بالفعل وقيل ان المراد بها المعنى القائم بالنفس وهو ما يجده الانسان في نفسه اذا اخبر غيره او امره

هذه الكلمة تمتاز عن الصورة المعقولة التي تعين العقل للفعل فالصورة بمنزلة مبدا لفعل العقل والكلمة حده او اخر ما يمكن للعقل ان يفعله او يجده في نفسه · ثم ان الصورة انما يجردها العقل الفعال ويقدمها للعقل المتوسط اما الكلمة فتتولد في نفس العقل المتوسط بتوسط العقل المتوسط والصورة المعقولة ومن ثم قد جرت العادة بان يسموا الصورة المعقولة صورة مرتسمة والكلمة صورة ملفوظة

٣٠٩ قضية : ان الادراك لا يمكن جلاؤه بدون الكلمة

وسببه ان الادراك لا يقتضي حضور الموضوع فقط واتحاده بالعقل كمبدا يعين على تهيوء الادراك انما يقتضي ايضاً حضوره الذاتي

الذي يقوم به اخر فعل الادراك · قال القديس توما : ان فعل التعقل يتم كله في العقل نفسه فان التعقُّل نوعان خارجي وباطني فالخارجي ما ينتقل من الفاعل الى المفعول والباطني ما يتم كله في نفس الفاعل كالاحساس والتعقل والارادة · والحال ان الموضوع المدرَك بالفعل لا يمكن لحضوره في العقل بحيث لا يكون ذاتياً منضماً اليه الا بتوسط الكلمة فالادراك لا يتم الا بها · اما الصغرى فبيانها ان الموضوع لا يكون في العقل بذاته باعتبار طبعه وحقيقته لوجوده والحالة هذه في الخارج عن العقل فاذن كما انه لابد من صورة معقولة لتمثيل الموضوع في العقل وجعله مبدا يحركه الى الادراك كذلك لا بد للعقل من ان يصنع لنفسه صورة اخرى تمثل له الموضوع كانه مدركاً بالفعل وهذه الصورة هي التي يجدها العقل في نفسه فهي اذن ضرورية

المبحث الثالث

في افعال القوة العاقلة

قد تكلمنا الى الان عن فعل العقل الذي به يدرك اولياً وبلا واسطة موضوعه الخاص اي حقائق الاشياء مجردة عن اللواحق المادية غير ان العقل بعد خروجه عن القوة وقيامه في الفعل يستتم افعالاً اخر لابد من بيانها فهو يدري انه يدري ويحكم ويبرهن ويتذكر فهذه افعال اربعة نشرع في توضيحها واحداً واحداً

الفصل الاول

في الحس الباطن او الوجدان

٣١٠ قد اجمعوا على ان المراد بالوجدان ما يجده كل انسان من نفسه عقلياً صرفاً كان كاحوال نفسه او بواسطة قوة باطنية . اما معناه الخاص فهو ما يجده المرء من احواله الذاتية حسية كانت او عقلية بحيث تدرك النفس ما يحدث فيها . امـا الشعور فيختص بالحس المشترك . وقد يسمون هذه القوة ضميراً وهو قوة مخلوقة داخل الانسان للتمييز بين ما يجوز عمله وما لا يجوز اما بحثنا فليس فيـه فانه من المسائل التي نتحرى بيانها في الحكمة العملية

اعلم ان هذا التعقل ينقسم الى عقل بالملكة وعقل بالفعل . اما العقل بالملكة فيراد به ادراك النفس ذاتها وافعالها لكن ليس من حيث انها تدرك ذاتها بالفعل بل من حيث انها حاضرة لذاتها فهي مهيأة لادراك ذاتها كانها مبدا افعالها كالانسان العالم وان لم يفكر فيما يعلمه فيسمى عالماً وعليه فيكون هذا الفعل ممكناً للنفس من ادراك وجودها . اما العقل بالفعل فيمكن المرء من تعقل وجود نفسه بالفعل قال القديس اغوسطينوس . ان العقل بالفعل هو ما به يرجع الانسان الى تصوُّر ذاته فيتمثلها امام اعينه . وقال القديس توما مفسِّراً مـا المراد بالعقل بالفعل ما ملخصه . تدرك النفس اولاً موضوعها المعقول الخاص بها اي الماهية الموجودة في المادة الجسمية ثم تدرك الفعل الذي

به تدرك الموضوع وبهذا الفعل تدرك ذاتها لأن من يدرك انه يدرك يدرك ايضاً انه موجود وعليه فيتضح ما معنى ان النفس تدرك ذاتها بحضورها لذاتها اذ من المقرر ان النفس بتوسط العقل بالفعل تنظر انها غير موجودة في شيءٍ يتوسط بينها وبين ذاتها بل انها تنظر في ذاتها برجوع ساذج على ذاتها

٣١١ قضية · هذه القوة نسميها حساً باطناً لا تمتاز عن العقل

وسببه · انه لا حاجة الى وضع قوة خصوصية في النفس لاجلاء ادراك بعض المواضيع اذا امكن ردّ هذه القوة الى قوة سبقت معرفتها والحال ان ما يدركهُ الانسان بالحس الباطن بالفعل كان او بالملكة يردُّ الى العقل فالحس الباطن اذن ليس بقوة خصوصية تمتاز عن العقل اما الصغرى فيؤيدها اولاً · ان العقل بالملكة انما يقوم بحضورها لذاتها لانها عاقلة فمرجع هذه القوة اذن للعقل · ثانياً · ان العقل بالفعل ينشأ عن رجوع النفس على ذاتها وهذا الرجوع لا يتم الا لانها عاقلة فمرجعها اذن الى العقل

٣١٢ اما ما يختص بموضوع الحس الباطن فلا بد فيه من رعاية اربعة اشياء اولها · هل ان موضوع الحس الباطن هو افعال النفس فقط او النفس ايضاً التي هي موضوع هذه الافعال · ثانيها · هل يوجد ادراكات لا تتصورها النفس او ليس لها فيها تعقلٌ · ثالثها · هل ان هذه القوة تمكن النفس ايضاً من ادراك افعال الارادة ·

رابعها · كيف تحصل النفس على معرفة الجسد المتحدة به ومعرفة الافعال الحيوية ونحن نفصل ذلك بما نضعه من القضايا الاتية

٣١٣ قضية ١ ان النفس بتوسط الحس الباطن لا تدرك افعالها فقط بل ذاتها ايضاً

هذه القضية نقض ما يذهب اليه بعض الفلاسفة من ان النفس لا تدرك الا افعالها فقط · اما هذه القضية فنؤيدها اولاً · بحضورها لذاتها في ذات جوهرها لانه مبدا افعالها وعليه فلا تكون مؤهبة لادراك افعالها فقط بل لادراك ذاتها ايضاً · ثانياً برجوعها على ذاتها وهذا الرجوع لا يجري على افعالها فقط بل على ذاتها ايضاً لانها مجردة عن المادة وقائمة بذاتها لا بغيرها والحس الباطن واسطة

٣١٤ وذهب اخرون الى ان النفس انما تدرك وجودها بتوسط الحس الباطن لا طبيعتها وصفاتها لتوقف ادراك هذه على قوة البرهان لان النفس من كونها تدرك انها تدرك الطبائع الكلية للاشياء فانها تستتم صوراً بها تدرك ان هذه الصور هي مجردة عن المادة وعليه قال القديس توما · ان النفس انما تدرك ذاتها بصورة معقولة كادراكها باقي الاشياء وان هذه الصورة ليست صورة تجردها عن ذاتها بل صورة نفس الموضوع الذي تدركه · وليس المعنى ان هذه الصورة المعقولة هي مثال النفس بل ان النفس بمراعاتها طبيعة الصورة المنتزعة عن المحسوسات تجد طبيعة ذاتها التي ترتسم فيها تلك الصورة

٣١٥ قضية ٢ . لا يستحضر العقل دائمًا جميع ادراكاته بالفعل بل بالملكة

هذه القضية تشمل جزئين اما الاول فبيانه : ان الحس الباطن بالنظر الى ما يبديه من الافعال العقلية انما يتم فعله من جهة ان الارادة تحمل العقل على التفكر ولكن الارادة لا تحمل العقل من الضرورة بل على سبيل الاختيار فادراك الادراكات اذن لا ينطبق على النفس من الضرورة . ولكن ما لا ينطبق على غيره من الضرورة انما ينطبق عليه بالعرض وما ينطبق بالعرض لا يكون خاصة ذاتية فالعقل اذن لا يستحضر ادراكه دائمًا بالفعل . واما الثاني فبيانه . ان العقل بالملكة انما يتم بحضور النفس لذاتها وحفظها لما تقبله من صور الاشياء والحال ان النفس حاضرة دائمًا لذاتها حافظة لما تقبله من الصور فتدرك النفس اذن بالملكة جميع ادراكاتها

٣١٦ اما اذا بحث عن الاحساسات فتحلّ المسئلة على هذا الوجه ان النفس تُدرك بتوسط العقل بالملكة جميع احساساتها كما قدمناه في الجزء الثاني من هذه القضية . اما ادراك ذلك بالفعل فانما يتم مع تمثّل المحسوسات على اننا نتمثلها بتوسط الحس المشترك والحس المشترك انما يفعل بالاشتراك مع الحواس الظاهرة لانه مبداها والحدّ الذي تنتهي اليه فندرك اذن مع المحسوسات ما تبديه هذه فينا من الادراكات الا اننا لا ندرك جميع ذلك بالفعل اذ لا بد للخيال من ان يبدي ما يحفظه

من الصور وللذاكرة ان تتذكر ما يبديه الخيال من هذه الصور نفسها ولكن هذا الابداء لا يتمُّ دائماً فلا ندرك اذن بالفعل جميع ما يطرأ علينا من الاحساسات

٣١٧ قضية ٠٣ ان العقل لايدرك فقط بتوسط الحس الباطن افعاله الخاصة بل افعال الارادة ايضاً

وذلك ان العقل يتضمن في ذاتـــه ما هو للارادة لأن كلاً من العقل والارادة قائم في موضوع واحد هو النفس ٠ والعقل هو المبدا الذي به تريد الارادة ما تريده كما سيأتي بيانه ولكن ما يتضمنه العقل في ذاته فهو يدركه فالعقل اذن لايدرك ذاته فقط وما له من الافعال بل الارادة ايضاً وما لها من الافعال

٣١٨ قضية ٤ ٠ ان النفس تعرف بالملكة الجسد المتحدة به واللمس المنفصل يجعلها تعرفه ايضاً بالفعل

اما الجزء الاول فسببه ٠ ان النفس مهيأة من طبعها لادراك ذاتها بمقتضى ما هي عليه ولكن النفس تتحد بجسدٍ وتشاركه في الوجود فتدرك اذن انها متحدة به وعليه فلها ان تحصل على معرفته بالملكة ٠ واما الجزء الثاني فبيانه ٠ ان الجسد يتأثر بما يرد عليه من التاثيرات الخارجية والانفعالات الباطنية وعليه فيمكن للنفس واللمس واسطة ان تدرك بالفعل ما يتمُّ في جسدها من التاثيرات والانفعالات ٠ ومن المحال ان تدرك ما يعتري جسدها من التأثيرات من غير ان تشعر

به بالفعل فتحصل النفس اذن على معرفة جسدها بالفعل بما يبديه اللمس فيها من التأثيرات بتوسط الانفعال

٣١٩ قضية ٥ · ليس للنفس ان تعرف افعالها الحيوية الا على سبيل الاختبار

هذه القضية تشتمل على جزئين اما الاول فنثبته ضد ما ذهب اليه جماعة من المتاخرين · من المقرر لدى الجميع ان الانسان انما يمكنه ان يفعل تلك الافعال الدراكة بذاتها والناشئة عن الادراك لأن النفس انما تُعدّ مدركة اذاما ادركت انها تدرك ولكن الافعال الحيوية لا هي دراكة بذاتها ولا تنشأ عن ادراك لانها شبيهة بالافعال العرية عن كل ادراك كالاعشاب فلا يمكنها اذن ان تدرك بالحصر افعالها الحيوية · الا انها تدركها على سبيل الاختبار لأنها تعرف بالملكة جسدها من ديمومة حضورها فيه وتعرف بتوسط الحواس ما تستتمه من الافعال حسية كانت او حيوية · وعلاوة على ذلك فانها بتوسط اللمس المنفعل تشعر بالفعل وتدرك ما يبدو في الجسد من التأثيرات وهذه التاثيرات تقوم على الخصوص بالافعال الحيوية وعليه فانها تدرك هذه الافعال الحيوية على سبيل الاختبار ليس غيرُ

الفصل الثاني
في الحكم

٣٢٠ اعلم ان العقل البشري من اصل فطرته قاصر عن ادراك جوهر الشيء وصفاته معاً من اول فعل يستتمه وعليه فانه يستوعب ما للشيء من التصورات والصفات ثم ينظر فيما بينها وبين الجوهر من الاتفاق او التنافر فيأتي بفعل سموه حكماً او تصديقاً اما هذا الحكم او التصديق فبيانه في المنطق . فاذا قيل . الصبر محبوب وانت لا تعلم كيف يكون ذلك فيؤتى بتصوُّر آخر وهو الفضيلة ويقال . الفضيلة محبوبة والصبر فضيلة فالصبر اذن محبوب

واما المسائل التي تختص بطبيعة الحكم من حيث انه قوة فاخصها ثلاث وهي اولاً . هل يختص الحكم بالعقل او بالارادة . ثانياً . هل تتم جميع الاحكام بمقابلة الحدود او هل يوجد بعض احكام غريزية . ثالثاً . بماذا تتقوَّم حقيقة الحكم أفي مقابلة الحدود ام في الايجاب والسلب

٣٢١ قضية ١ . الحكم فعل العقل لا فعل الارادة

وسببه . ان الحكم موضوعه الحق والحق موضوع العقل لا الارادة لأن موضوعها الخير فالحكم اذن فعل العقل لا فعل الارادة لاختلاف كلٍ من مواضيعها . هذه القضية تنقض ما يعلمه البعض الذين يوقفون الاحكام على فعل الارادة

٣٢٢ ويقال ٠- ان النفس في كل حكم تستتمه انما تُسلّم بحقيقة ما او تنفر عن كذب ما ولكن التسليم بشيء او النفور عنه هو ذات الاذعان لهُ او رفضه والحال ان الاذعان للشيء او رفضه انما هما فعلا الارادة لا العقل فالحكم اذن فعل الارادة

ويجاب بتسليم الكبرى وتمييز الصغرى بان الاذعان او الرفض هما فعلا الارادة فقط منكر ٠ بانهما فعلا الارادة والعقل معاً على ما لهما من الخصوص والعموم مسلم ٠ وننكر النتيجة ٠ اعلم ان الاذعان والرفض لا يختصان بالارادة فقط بل بالعقل ايضاً لانه كما ان الارادة تذعن للخير وترفض الشر كذلك العقل فانه يذعن للحق ويرفض الكذب ولكن لا يلزم عن ذلك (اي عن كون الاذعان والرفض لا يختصان بالعقل فقط بل بالارادة ايضاً) انه ينبغي ترجيعهما الى الارادة وقصرها عليها لأن وجود كل من الاذعان والرفض في الحكم مخالفاً لوجودها في الارادة ومن ثم الخصوص والعموم لأن ما تثبته او تنفيه النفس في الحكم انما تثبته او تنفيه لانها تدرك انطباق المحمول على الموضوع كقولك الفضيلة محبوبة فالمحبوبية تنطبق على الفضيلة بخلاف قولك الرذيلة محبوبة او عدم انطباقه ٠ وتريد شيئاً او ترفضهُ لانها تنتبه الى ما يبديه العقل انه يوافقها او لا يوافقها وعليه فيكون مرجع الحكم الى العقل لا الارادة

٣٢٣ قضية ٢٠ ان العقل يستتم الاحكام بمقابلة الحدود لا بالغريزة

ولا يمكن لهذه الاحكام ان تكون غريزية ونسبية معاً

هذه القضية تشمل جزئين فالاول ينقض ما يذهب اليه بعض المتأخرين مثل ريدو من ان الاحكام الاولية كالوجود الذاتي ووجود الاجساد والمبادي الاولية انما تتم بطريق الغريزة لا بطريق المقابلة ·
وبيانه · ان الاحكام الغريزية انما تتم بديهياً كما يتم ذلك عند البهائم من غير ادراك ما بين الحدود من الاتفاق او التنافي فالعصفور يعمل عشه بحكم الغريزة لا بحكم عقل يجعله يدرك ما بين تلك المواد من الاتفاق او التنافي لانه يصنعه دائماً على وتيرة واحدة · اما الاحكام النسبية فتتم بادراك ما يعرب عما بين الحدود من الاتفاق او التنافي وهي النسبة الحكمية ولكن الانسان من خصائصه ان يحكم على الاشياء بحيث يدرك ما بين الحدود من الاتفاق او التنافي فيمكن من الاصابة فيما يأتي به من الاحكام فالاحكام اذن التي يستتمها الانسان انما هي نسبية لا غريزية

اما الجزء الثاني فينقض ما ذهب اليه روسميني من ان هذه الاحكام انما هي نسبية وغريزية معا وبيانه · ان الحكم الغريزي كيفما تصورت حدوثه يلزم دائماً عن ضرورة الطبيعة ومن ثم يبرزه العقل بديهياً عملاً ببحث الطبيعة واغراءها لان الفاعل من ضرورة الطبيعة انما يتعين للفعل بما هو في الطبيعة ولكن التقابل لا يكون بديهياً من اصل طبع النفس لتوقفه على فعل العقل الذي يقسم الحدود ويجمعها

فكل حكم غريزي اذن كيفما تصورت حدوثه لا يمكن ان يكون نسبياً

٣٢٤ يؤخذ من هذه القضية ان اول افعال العقل انما هو التصور لا التصديق او الحكم لأن الحكم نسبي ونحن لا يمكن لنا ان نناسب الحدود ونقابل ما بينها قبل ان نتصورها ونتذكرها فتصور الحدود اذن يسبق الحكم ضرورةً وان كانت الاحكام الهيّة فان لم نتصور ما هو الكل وما هو الجزء كان لا يمكننا ان نحكم بان الكل اعظم من جزءه

٣٢٥ قضية ٣ ٠ ان جوهر الحكم لا يقوم بمقابلة الحدود انما يقوم على الخصوص بالايجاب والسلب

وسببه ٠ ان التقابل انما يضع حداً بازاء حدمن غير ان يدرك ما بينهما من الاتفاق او التنافي ولكن من المحال ان يتم الحكم بغير ادراك ما بين الحدود من الاتفاق او التنافي فالحكم اذن لا يقوم بمقابلة الحدود بل بفعل به يتمكن العقل من ادراك ما بينهما من الاتفاق او التنافي ولكن العقل يوجب عندما يتعقل ان ما يدركه من الصفات انما ينطبق على الموضوع ويسلب عندما يتعقل خلاف ذلك فالحكم اذن انما يقوم على الخصوص بالايجاب والسلب اما تقابل الحدود فواسطة تعاون العقل وتمكنه من تتميم الحكم وابرازه ٠ وسوف نقف في علم المنطق على بيان ذلك

الفصل الثالث
في البرهان

٣٢٦ لا يخفى ان النفس البشرية لما كانت قاصرة من ذات طبعها عن ادراك الحقائق دفعة واحدة كان ما لها من التصور والحكم البسيط لا يكفيها موءنة في استنباط الحقائق والوقوف عليها فتحتاج والحالة هذه الى فعل به نؤلف بين المعاني وهو الانتقال الفكري الذي نعبر عنه بالبرهان كما ياتي بيانه في المنطق الا انه لا بد هنا من رعاية امور ثلاثة . اولها · هل ان العقل والانتقال الفكري قوتان مختلفتان او قوة واحدة · ثانيها · هل يختلف العقل النظري عن العملي · ثالثاً · ماذا يراد بالعقل الاعلى والعقل الاسفل

٣٢٧ اخذ بعض الفلاسفة الحديثين عن كنسيوس فذهبوا الى انه لا بد من التمييز بين العقل والانتقال الفكري ويعبر العرب عنه بالحجى وهذا باطل كما نبينه في القضية التالية

قضية · ان العقل والحجى ليسا قوتين للادراك بل قوة واحدة لها اسمان

وذلك ان الحجى لا يتعذر عليه ترجيع موضوعه وفعله الى موضوع العقل وفعله · ولا هو قوة مختلفة عن العقل بالنوع وعليه فلا يكون قوة ممتازة عن قوة العقل اما ترجيع موضوعه وفعله الى العقل فواضح بدليل ان موضوع الحجى انما هو المعلوم نظير موضوع

العقل على ان البرهان هو الانتقال من مدرك الى اخر طلباً لادراك الحقيقة الموهومة . والحال ان المعلوم باعتبار معلوميته انما يتجه الى القوة الدراكة باعتبار تجرده عن اللواحق المادية فموضوع الحجى اذن والعقل هو واحد بالنوع . اما الاختلاف بين الحجى والعقل في ادراك الحق انما يتوقف على ن العقل يدركهُ بلا واسطة والحجى بواسطة فيؤخَذُ من ثم ان هذا الاختلاف انما يشبه الاختلاف الذي بين الحركة والسكون فالادراك بالعقل هو سكون النفس البشرية و بالحجى حركتها والحال ان الحركة والسكون يرجعان الى مبدا واحد لتمشيهما على طبيعة واحدة ففعل العقل اذن لا يختلف عن فعل الحجى اي ان العقل والحجى لا يختلفان بالنوع

٣٢٨ يؤخذ من ثم ان العقل والحجى قوة واحدة لا اثنتان غير ان هذه القوة سميت عقلاً لاشتقاقها من العقل بمعنى الربط والاحكام وعليه قول بعض الحكماء : اذا عقلك عقلك عما لا ينبغي فانت عاقل ولكن مهما كان اشتقاقه فالمفهوم به ما يعقل به المرء حقائق الاشياء . واما الحجى فسمي بذلك لاصابة الحجة به والاستظهار على جميع المعاني ويسمى برهاناً لاقامة الدليل . والانتقال الفكري لانتقال العقل من المعلوم الى المجهول ولا مشاحة في الاصطلاح

فصلٌ

٣٢٩ اما ما يختص بالمسألة الثانية فلا بد اولاً من بيان ما المراد بالعقل النظري والعملي · اعلم ان المراد بالعقل النظري محض ادراك الحق بقطع النظر عن كيفية العمل به وبالعملي ما يقابله وهو النظر الى الحق من حيث تعلقه بكيفية العمل

٣٣٠ اعلم ان العقل العملي يخصص المبادي الكلية بالاعمال فيشتتم اذ ذاك الاحكام الجزئية التي تمكّنه من التمييز بين ما يكون مستقيماً او غير مستقيم · قال القديس توما ما ملخصه : ان النفس عند تاليفها هذه الاحكام الجزئية تأتي بقياس فتجعل محل الكبرى المبدا الكلي ومحل الصغرى ما تمثله من الصفة الخاصة بالموضوع والنتيجة يتم بها الحكم الجزئي الذي يمكّن العقل من تخصيص المبدا بالصفة التي يدركها او من ترجيع الصفة الى المبدإ الكلي فيتم الحكم حينئذ بالعمل به او نفيه مثال ذلك يلزم الابن ان يكرم والده والحال انا ابن وبطرس والد فيلزمني اذن ان اكرم بطرس فالكبرى تشير الى مبدا كلي والصغرى تتضمن صفة البنوية فيَّ والابوية في بطرس والنتيجة حكم يخص المبدا الكلي بما فيَّ وفي بطرس من الصفات

٣٣١ فاذ تقرر ذلك ننقض بالقضية التالية ما يذهب اليه بعض الحكماء من ان العقل النظري والعملي هما قوتان ممتازتان .

قضية . ان العقل النظري والعملي ليسا قوتين مختلفتين بالنوع وسببه ان الفصل الذي يطرأ على الموضوع على سبيل العرض لا يأتي بقوة تختلف عن تلك التي يترتب عليها الموضوع نفسه والحال ان تخصيص معرفة الحق بالعمل لا يتعلق بذاته بمعرفة الحق بل بالعرض لسبق المعرفة بفعل العقل النظري وعليه فلا يكون العقل العملي قوة تختلف عن العقل النظري بل بعض امتداده الى العمل فاذا قلت اكرم اباك وامك فهوذا حكم عملي الا انه متوقف على حكم اخر نظري وهو : لأنهما علة وجودك وعليه فلا يكون طلب الاكرام الا نتيجة عما سبق العقل وادركه

٣٣٢ بقي ان نوضح ما الفرق بين العقل الاعلى والاسفل لكثرة وروده في اقوال الاباء والفلاسفة الجدليين

اعلم ان المراد بالعقل الاسفل ما يراعي حقائق الاشياء من حيث وجودها في الاشياء الزمنية التي تعتورها العوارض والتغييرات . وبالاعلى ما يراعي حقائق الاشياء من حيث رجوعها الى الحقائق الازلية التي لا يشوبها تغيير . تلك التي كانت في العقل الالهي صورة لتكوين الكوائن طراً فالعقل الاسفل يقضي بالامتثال مثلاً الى اوامر الولاة كما يقتضيه نظام الهيئة الاجتماعية والعقل الاعلى يقضي ايضاً بذلك لكن من حيث ان الله سبحانه يقضي به وهو رب الهيئة الانسانية وحافظها . وقد سموا العقل بالاسفل لتوقف مداره على مراعاة الاشياء

السافلة وهي احط مراتب • وبالاعلى لتوقفه على مراعاة الحقائق الازلية والمبادي الضرورية التي لا يعتريها تغيّر

٣٣٣ قد نبّه القديس توما على ان العقل الاعلى وان كان اشرف اصلاً واسمى مرتبةً من العقل الاسفل الا انه ليس باسبق فعلاً لان ادراكات النفس البشرية انما تبتدي من المحسوسات ولا نتمكن من ادراك الازليات الا بتوسط الزمنيات التي ندركها بما لنا من الحواس وعليه فنقول اولاً •

ان العقل الاعلى والاسفل ليسا قوتين مختلفتين بالنوع

اعلم ان تحت موضوع العقل الاعلى والاسفل اعتبارين الواحد مادي والآخر صوري فالاعتبار المادي يُنشيء خلافاً بينهما لأَن موضوع العقل الاعلى ضروري سرمدي لا يعتريه تغيّر وموضوع العقل الاسفل عرضي يقتبس معارفه عن اشياء يعتريها التغيّر والفساد اما في الاعتبار الصوري فيتفقان بدليل اجتماعهما في المفهوم لأَن الاشياء الزمنية لا يدركها العقل الاسفل الا مجردةً عما لها من اللواحق المادية اي بماهياتها وهي ضرورية ازلية لا يشوبها تغيّر وعليه فانهما يتفقان في المفهوم

٣٣٤ واعلم ايضاً ان النفس كما انها تصعد من ادراك المعلول الى ادراك العلة وتنزل من ادراك العلة الى ادراك المعلول طلباً لتمكين ادراكها كذلك تصعد مما تدركه من الحقائق بالمبادي الطبيعية الى

الحقائق التي نُدركها بالمبادي الازلية وتنزل منها الى الحقـائق التي تدركها في الاشياء الزائلة طلباً لتمكين الحكم عليها ومن ثم يكون استعمال العقل الاعلى والاسفل بالصعود والنزول ولكن الصعود والنزول اللذان يتمّ بهما ادراكنا انما يختصان بقوة واحدة وعليه فيكون العقل الاعلى والاسفل قوة واحدة

٣٣٥ ثانياً • ان العقل الاعلى ليس في الخارج عن النفس او فوقها

وسببه • ان العقل الاعلى والعقل الاسفل انمـا هما قوة واحدة كما بيناه انفاً وعليه فكما ان العقل الاسفل ليس فوق النفس او في الخارج عنها كذلك العقل الاعلى ليس فوقها او في الخارج عنهـا فيسقط والحالة هذه ما يذهب اليه بعض الحكماء من ان العقل الاعلى انما هو واسطة بها يشترك العقل الالهي في العقل البشري• وما يذهب اليه الانطولوغيون من ان العقل الاعلى انما هو العقل المطلق اي العقل الالهي نفسه

٣٣٦ لا يخفى ان الفلاسفة الذين ننقض مذهبهم انمـا يقولون في فوقيَّة العقل الاعلى لانهم يزعمون ان الممتنع التغيرّ لا يمكن ادراكه بالنفس البشرية القابلة التغيير ولكن ساء ما يزعمون لأنه ليس من الممتنع فقط بل لا بد للنفس البشريـة ان تدرك الممتنع التغيير بقوة قابلة التغيير • فما ذهب اليه اذن هولاء الفلاسفة باطل بدليل ان

النفس لا يصادمها ادراك الممتنع التغير بقوة قابلة التغير لانها لا تبدع شيئاً عندما تدرك صفات الاشياء بل تكشف عنها فقط وتستجليها وهذه الواسطة لا بد من كونها قابلة التغير لأنها ذاتية للنفس والنفس قابلة التغير وهي تدرك وتدري وتعلم انها تدري

تنبيه · ما نسميه العقل الاعلى يسميه العرب العلم الاعلى والآخر العلم الاسفل واظنهم احق بما سموه واصوب لأن المراد به واسطة الاطلاع على حقائق الاشياء لا التعقل نفسه ولهم فيه اقوال كثيرة ليس محل استيفائها الان ·

الفصل الرابع
في الذاكرة العقلية

٣٣٧ - قد اسلفنا انه لا بد للنفس من قوة نفسانية تذكّرها ما تدركه القوة الفاعلية من المعاني فتحفظه كذلك لا بد لها ايضاً من قوة عقلية تتذكر معاني المعاني وتحفظها لأن النفس لا تدرك الاشياء فقط بل تستحضر ما ادركته منها وتعرفه · قال القديس بوناونتورا · ان في الذاكرة العقلية فعلين الواحد به تحفظ النفس صورة ما تدركه والاخر به تتذكر ما ترسمه فيها تلك الصورة فالاول ينزل وجوده في النفس منزلة الملكة لأن اشارته الى الحالة اولى منها الى الفعل والثاني منزلته منزلة الاستعمال لأنه يمكن النفس من استعمال الذاكرة · ثم الاول يتم بمعزل عن اثر الارادة والثاني لا يتم الا بتوسط التفكر وهو

يختص بالارادة

٣٣٨ قضية : ان الذاكرة ليست قوة تختلف عن العقل بل هي بعض افعال العقل

هذه القضية تنقض ما يذهب اليه لفيف الفلاسفة الحديثين وسببه ان فعلي الذاكرة وهما الحفظ والاستحضار انما يمكن اخذ اصلهما عن العقل نفسه لأن حفظ الصور العقلية ينطبق على العقل كل الانطباق كما نبه اليه القديس توما بدليل ان العقل المتوسط لما كان اثبت طبيعةً من الحواس كان ما يقبله من الصور اقوى ثباتاً واجلى بياناً ومن ثم كانت الصور تستمرُّ فيه محفوظةً اكثر مما تستمر في القوة النفسانية ثم للعقل قوة يرجع بها على ذاته فيستحضر ما استتمه من الافعال وهذه الافعال موجودة في زمان ما فكما يمكنه اذن ان يدري انه يدري الان كذلك يمكن لهُ ان يدري انه قد درى من قبلُ

٣٣٩ ومن ثم نفهم لماذا تُعَد الذاكرة الحسية قوة خصوصية بخلاف الذاكرة العقلية لأن القوة تتقوَّم بالموضوع الذي يتجه اليها بذاته لا بالعرض والحال ان الماضي من حيث انه ماضٍ انما هو جزئي معين يتجه بذاته الى القوَّة المنفسانية اما الى القوة العقلية فلا يتجه اليها الا بالعرض لأن موضوعها شيءٌ كلي غير معين فلا تقوّم اذن قوةً خصوصيةً

المبحث الرابع
في القوة الباعثة

٣٤٠ يراد بالقوة الباعثة ما به تميل النفس الى ما تدركهُ بتوسط الحس والعقل او تعرض عما تدركه بمقتضى ما ترى فيهِ من النفع او الضرر فلا بد من التكلم عن هذه القوة عقيب تكلمنا عن القوى الدراكة كما يقتضيه سياق الحقيقة ونظامها

الفصل الاول
في القوة الباعثة بالاجمال

٣٤١ قد عرَّف القديس توما القوة الباعثة بانهـا ميل الشيء وترنُّبه الى ما يلائم او ميل يعتصم به الشيء طلباً لما يجده فيه من الكمال الملائم وهذا التعريف يشمل ايضاً الإعراض عن الضرر لأن الشيء انما يعرض عن الضرر و يتجنبه بذات المبدا الذي يستميله الى طلب النفع اذ الغاية من ذلك طلب الملائم وهذا يتم بالاعراض عن الضرر ايضاً

٣٤٢ اعلم ان الضرر شر والشر لا يقع بذاته تحت ميل اذ ليس فيه ما يكون ملائماً فتعرض عنه جميع الكائنات من النبات والحيوان والانسان غير ان الشر قد يصاحبه خيرٌ او نفعٌ فيمال اليه بمعنى ان النفس تميل والحالة هذه الى الخير او النفع المتحد به الشر لا الى الخير الذي يسلبه الشر فالاسد مثلاً يقصد القوت بافتراسه الابل والقوت

يتحد به قتل الحيوان

٣٤٣ القوة الباعثة نوعان · مستفادة وطبيعيـــة فالمستفادة هي قوة تحرك النفس بما يجده كل احد من المعرفة في ذاته على ان الميل في الخلائق العاقلة انما يلي المعرفة · والطبيعية قوة تصوب ما لا يعقل نحو غايته بميل قدخصه الله به بحيث ان ادراك الموضوع الذي يرغب فيه لا يكون فيه بل في الله سبحانه الذي رتّبه على غاية تختص بـــه وعليه فلا تكون الباعثة قوة نوعية بل قوة مشتركة بين قوى النفس كافة لأن هذه القوى من كونها طبيعية لا تخرج عن مواقف الطبيعة · والباعثة تبعثها على تتميم افعالها بمقتضى ما تحمل الفطرة اليه

٣٤٤ اما القوة المستفادة فضربان · نفسانيه وعقلية لأن عليها تتوقف كل معرفة تحمل اليها الباعثة فالباعثة النفسانية قوة تمكن الفاعل من ادراك الموضوع والميل اليه على غير علم منه بمـــا يجعله يميل اليه · واما الباعثة العقليه فتمكّنه من ادراك الموضوع وملاءمتـــه لطبعه فيؤخذ من ثم اولاً · ان الباعثة النفسانية تختص بالبهائم ايضاً لأن البهيمة انما تشتهي ما تراه مفيداً لنفسها ليتم بهملاذها وهي لا تدري لاي سبب تشتهيه وتميل اليه · ثانياً · ان الباعثـــة العقلية تختص بالخلائق العاقلة لأنها تميل الى الموضوع وتدري لمـــاذا تميل اليه · ثالثاً · ان كلتيهما في الانسان لأنه يملك كلتا المعرفتين النفسانية والعقلية والنفس مبداهما

تنبيه . كثيراً ما يصادف ان يكره العقل ما يلتذ بــه الحس وعكسه كالمريض فانه يكره الدواء لمرارته مثلاً ويميل اليه لما يتمناه من العافية

الفصل الثاني
في القوة الباعثة النفسانية

٣٤٥ اعلم ان المراد بالقوة الباعثة النفسانية ما يحمل النفس على التحريك طلباً لما يلائمها من النفع او دفعاً لما ينافرها من الضرر بمقتضى وروده على الحواس وانت خبير بما يصيب الانسان من اللوعة احياناً فيجهد اذ ذاك في دفع ما يكون عليه من سوء الحال والحصول على الهناء وسعة الحال فتتمّ ملاذه

٣٤٦ قد اجمع الحكماء على ان هذه القوة تنقسم الى شهوية وغضبية فالشهوية قوة تحرك النفس طلباً لتحصيل شيء ملائم تستلذ عنــه الحواس سواء كان ذاك الشيء نافعاً بالنسبة اليه في نفس الامر او ضاراً . والغضبية تحملها على التحريك طلباً لدفع شيء منافر عنه المدرك ضاراً كان في نفس الامر او نافعاً ولكن لما كان الهرب مما ينافر (وهو الضرر) يتعقب ذات الميل الى النفع كان ذات دفع الضرر الذي تستلذ عنه الحواس مما يناط بالقوة الشهوية ايضاً . اما الشهوية فغايتها جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغيرها وموضوعها اللذيذ . واما الغضبية فالاقدام على الاهوال ودفع مـــا

يتصوّر للشهوية من الصعوبات والعوائق في تحصيل الملاذ وموضوعها الصعب . فتشتهي القوت مثلاً وتكره السم وتصدم ما يمنعنا عن طلب القوت وكره السم . ولا يخفى ان كلما اشتدت القوة الشهوية طلباً للملاذ اشتدت الغضبية ايضاً دفعاً لما ينتصب لها من العوائق ولا تهدأ الا بدفع المهروب عنه وامتلاك المطلوب

٣٤٧ تنبيه : اعلم ان لهاتين القوتين افعالاً تختلف على اختلاف ما لهما من الحركات والادراكات على ان انواع الموضوع الذي تميل اليه الشهوية وتدفعه الغضبية ثلاثة وهي الحاضر والماضي والمستقبل . فالحاضر ما يستميل النفس فتنضم اليه لما تجد فيه من التلذذ فتتولد فيها المحبة اما اذا اعرضت عنه لأنه مؤلم فيتولد فيها البغض وبداءة المحبة الموافقة ثم الميل ثم المؤانسة ثم المودة ثم الهوى ثم الخلة ثم المحبة ثم الشغف ثم الولة ثم العشق ثم التدله وهو ذهاب العقل من الهوى ثم الهيام وهو ان يذهب على وجهه لغلبة الهوى عليه

والماضي اما ان يرتاح القلب اليه بحصول نفع او توقعه فيتولد الفرح او دفع ضرر فيتولد الحزن ولكل من هذين مراتب تختص به . والمستقبل اذا هاج القلب اليه متحركاً الى المحبوب ولد الشوق والا ولد الكره والذي يهيج القلب اليه اما ان يصعب الحصول عليه او يستحيل فان كان الاول تولد الامل وهو اسكان القلب بحسن الوعد او توقع الخير ممن عنده خير والا نشأ اليأس وهو ضده . والجراءة

تحمل على الاول والخوف ينشأ عن توقع الثاني فيريع فاعله فان امكن الإيثار من موقعه فالغضب وان تعذر فالخجل والمذلة فاخص افعال القوة الباعثـــة اذن انما هي : المحبة والبغض والفرح والحزن والامل واليأس والجرأة والخوف والغضب والمذلة وبين هذه كلها اطراف افراط وتفريط يكون بيانها في الحكمة العملية . ولا يخفى ان هذه الافعال تسمى حركات النفس اواهواءها او انفعالاتها او شهواتها او الامها وقد يسمونها ايضاً بالوجدانيات

٣٤٨ ان القوة الباعثة شهوية كانت ام غضبية هي لنا بالاشتراك مع البهائم غير انها تخضع في الانسان الى حكم العقل على ان كل احد يختبر بنفسه انه قادر مثلاً على تحريك الغضب او تخميده مما يتمثله من الموضوعات المختلفة ولكن لا يمكن للعقل ان يدبر دائماً هذه القوة على ما يختاره ويهواه لان المشاعر تؤثر فيها والمشاعر لا يتعلق تركيبها بالعقل ولا استعداداتها . ثم لان افعال هذه القوة انما تبدو احيانـــاً على البداهة ناشئةً عن الادراك النفساني ومن ثم فانها تسبق حكم العقل وتدبيره

الفصل الثالث

في الباعثة العقلية وهي الارادة واولاً في موضوعها

٣٤٩ قد اسلفنا ان الشهوة العقلية انما هي ميل النفس الى تحصيل الخير الذي يدركه العقل وقد اجمع الحكماء على ان يسموها ارادة

وعليه فتكون الارادة ميلاً او شهوةً عقلية· ولا يصادم ما يزعم بعض الفلاسفة الحديثين بقولهم ان كل شهوة انما هي اضطرارية لانتفاء الاضطرار عن كل ما هو عملي كما هي الارادة

٣٥٠ اربعة اشياء يلزم مراعاتها بخصوص موضوع الارادة اي بخصوص الخير الذي يدركه العقل.

اولها · ان موضوع الارادة الخاص انما هو الخير المطلق اي الخير الكلي لان الكلي هو الذي يدركه العقل على الخصوص وعليه فلا تميل الارادة الى احد الخيرات المعينة بل يمكنها ان تميل الى اي شيء كان لان كل شيء من حيث انه موجود انما يشترك في الخير العام اذ كل موجود خيرٌ هو

ثانيها · قولنا ان موضوع الارادة هو الخير الذي يدركه العقل يشمل ادراك الخير الذي تميل اليه الارادة بحسب ما ترى فيه الملاءمة التي لهُ مع طبيعته الخاصة على ان الخير الذي يستحضره العقل تحت صورة الخير بمعزل عن الصورة الملائمة لا يحرك الارادة ولا يستميلها

ثالثها · ان الخير الذي تميل اليه الارادة قد يمكن ان يكون حقيقياً او وهمياً اذ يمكن للارادة ان تميل الى شيء تظنه خيراً مع انه شر بالحقيقة لأن العقل يقدمه لها تحت صورة الخير فلا سبيل لنا والحالة هذه ان نقول ان الارادة قد تميل الى الشر احياناً من حيث

انه شر لكونها لا تميل اليه الا تحت صورة الخير واسبابه .

رابعها : ان موضوع الارادة لا يقوم في الغايـة فقط بل في الوسائط ايضاً المبلغة الى الغاية ألا ترى اننا نرغب في التنزه حبـاً بالحصول على العافية فالواسطة قد تسمى مراداً فرعياً والغايـة مراداً اصلياً وعلة الارادة لان الغاية هي سبب ارادتنا الوسائط لها فاذا اردت بناء بيت جمعت ما يلزمه من المواد

الفصل الرابع

في فعل الارادة اي الاختيار

٣٥١ قد عرّفوا فعل الارادة اي الاختيار بانه فعل يصدر عن مبدا باطني مع معرفة الغاية فقولهم عن مبدا باطني يدل على ان فعل الارادة انما ينشأ عن ميل الارادة نفسها . وقولهم مع معرفة الغاية يشير الى ان فعل الاراده انما يحمل على الموضوع الذي يُدرك كغاية اي شيء يتجه اليه الفعل ويتمّ بسببه

الفعل الاختياري يضاده الفعل القسري والاضطراري فالقسري لا ينوط بالاراده فقط بل يصادم ميلهـا ايضاً كالافعال التي يجبر الانسان على اتمامها قسراً بفعل فاعل خارجي عنه كالاسير الذي يجرّه الجندي الى الحبس قسراً . والاضطراري ما لا يصدر عن الاراده غير ان الاراده لا تصادم مجراه كافعال القوى الطبيعية فان هذه الافعال لا تنشأ عن الاراده وهي لا تصادم مجراها فالاراده

بالنسبة الى الفعل القسري يعبر عنها بقولك · اريد لا هذا اي اريد ان لا يكون هذا · والى الاضطراري بقولك · لا اريد هذا لتوقف الفعل الاضطراري على محض سلب الاختيار

٣٥٢ يؤخذ مما تقدم بيان ما الفرق بين الفعل الاختياري والخلقي فيراد بالفعل الخلقي ما يصدر عن مبدا باطني مع تقدم معرفة تسول ادراك الموضوع اما النسبة التي بين الموضوع والفعل فتبقى خفية غير مدركة اما الاختياري فبخلافه لأن الفاعل يدرك ما بين الموضوع والفعل من النسبة وكيف يترتب الفعل عليه فينتج من ثم اولاً · ان الفرق بين الاختياري والخلقي انما ينشأ عن تقدم معرفة كاملة او ناقصة · ثانياً · قد يكون الفعل الخلقي من افعال القوة الباعثة مجرداً عن الارادة ومن افعال البهيمة ايضاً كمجيء الكلب مثلاً عند سماعه صوت صاحبه · ثالثاً · وعليه فقد ضل كوزينوس بزعمه ان الافعال الخلقية انما هي افعال في غاية من الحرية بدليل ان كل فعل انساني يكون لنا بالاشتراك مع البهيمة لا يمكن له ان يكون في غاية من الحرية فيبعد اذن كل البعد ان تكون هذه الافعال اشد حرية من سواها

٣٥٣ ثم ينقسم الفعل الاختياري الى صادر ومأمور فالفعل الصادر يختص بالارادة وينشأ عنها بلا واسطة لتعلقه بها كالارادة والاختيار والرضى · والمأمور ما تتمه الاراده بتوسط القوى التي

تحركها فيختص بالاراده لا باعتبار صدوره عنها بذاته بل باعتبار صدوره عن قوى تحركها الاراده كحركة اليد والرجل وهلمَّ جرًّا

الفصل الخامس

في الاسباب التي تحرك الارادة للفعل

٣٥٤ اعلم ان الحركة عبارة عن وجود الشيء في حالة عقيب كونه في حالة اخرى اما هذا الوجود فلا بدَّ له من فاعل موجود بالفعل ينقله من القوة الى الفعل وحكم الارادة حكم سائر القوى النفسانية فهي بالقوة بالنظر الى تتميم فعلها وعدمه بان يمكن لها ان تفعل والاَّ تفعل والى تعيينه بان تفعل هذا او ذاك وعليه فهي في الاحتياج الى فاعل يحملها على تتميم افعالها وتعيينها · واقسام هذا الفاعل اربعة الموضوع الذي يدركه العقل · والقوة الباعثة · والارادة نفسها · والله سبحانه والقضايا الآتية تاتيك بما ينبغي من البيان

٣٥٥ قضية ١ · ان الموضوع الذي يدركه العقل يحرك الارادة لتعيين الفعل

وسببه ان الافعال انما تعيِّنها الموضوعات لأن الشيء انما يكتسب نوعه عن الموضوع وموضوع الارادة هو الخير الذي يدركه العقل لانها ميل عقلي فالخير اذن الذي يدركه العقل يحرِّك الارادة ويعيِّنها للفعل

٣٥٦ قضية ٢ · ان القوة الباعثة قد تحرك الارادة في بعض

من افعالها من جهة الموضوع

وبيانه ان الارادة انما يحركها الموضوع بما انه خير ملائم لها ولكن ادراك خير هذه صفته قد تغيّره حركات القوة الباعثة لانه لا يتعلق دائمًا بطبيعة الموضوع الذي يدركه العقل بل بما قد يعتري الانسان من الاحوال المختلفة فان ما يراه الغضوب ملائمًا لا يراه مثل ذلك الرجل المثني الاخلاق لما تحدثه الشهوة من الخلف في الانفعالات وعليه فان الباعثة قد تحرك الارادة من جهة الموضوع في بعض من افعالها فيحدث ما يغير ادراك العقل للموضوع غير ان هذا التحريك لا يلحق جميع افعال الارادة لان منها ما لا يعتريه تغيُّر كمحبة العدل والحق وغيرها . ولا قصدًا بل تبعًا لتأثُّر الحواس عند تأثير الشهوة

٣٥٧ قضية ٣ . ان الارادة قد تحرّك ذاتها لتتميم الفعل

وسببه . ان الارادة اذا نزعت الى غاية وعزمت على نوالها حركت جميع قواها اليها لان منزلة الغاية لديها منزلة المبداءِ لدى العقل فكما ان العقل عند احاطته بالمبداءِ يحرك ذاته منتقلاً الى الاحاطة بالنتائج كذلك الارادة عند نزوعها الى غايةٍ فتحرك ذاتها الى ارادة الوسائط وانتخابها فمن نزعت نفسه مثلاً الى الصحة اعمل فكره في انتخاب وسائط تمكّنه من ذلك اما هذا الانتخاب فلا يتمُّ بمعزل عن التروي بمفاوضة يعقدها العقل بشأنه وهذه المفاوضة انما تقضي بها الارادة على العقل لانها هي الطالبة فمن الارادة اذن يبتدي

انتخاب الوسائط فهي اذن تحرك ذاتها لتتميم الفعل الذي يمكنها من تحصيل غايتها

٣٥٨ قضية ٤ · ان الله سبحانه هو اول محرك للارادة

وسببه · ان الارادة لا تقصد دائماً الغاية بالفعل كالصحة مثلاً ولا تقضي دائماً بالفعل على العقل بالتروي والبحث عن الوسائط ولكن الفاعل الذي يكون وقتاً بالقوة واخر بالفعل يحتاج الى محرك يمكنها من ابراز فعل به تبتدئ ان تتجه الى الغاية التي تقصدها وان تطلب العلم بالوسائط التي تفاوض العقل بها تحصيلاً لغايتها وهذا الفاعل لا يكون ذات الارادة بل لا بد من كونه فاعلاً خارجاً عنها لان فعل الارادة يستحيل بروزه بمعزل عن مفاوضة العقل وهذه المفاوضة لا تتم بمعزل عن الارادة فلو كانت الارادة هي المحركة بذاتها نحو هذا الفعل الاول لأقتضت مفاوضة العقل وهذه المفاوضة تقتضي امر الارادة فيدور العمل ويتسلسل وهذا باطل فلا بد اذن للارادة من فاعل في الخارج عنها يحركها الى الفعل الاول وهو الله سبحانه وعليه فيكون الله سبحانه المحرك الاول لجميع الافعال لا الوحيد على انه هو المبدي الاول للحركة الاولى والارادة تستتم بمعية العقل سائر الحركات · وكل قول لا تنتهي غايته اليه سبحانه كان دائراً ومتسلسلاً ·

الفصل السادس

في حرية الارادة البشرية

٣٥٩ يراد بالحريةّ صفة ذاتية تنزّه الارادة عن الاقتسار في ابراز افعالها . والاقتسار نوعان خارجي وباطني فالخارجي ما يصدر عن مبدا خارجي مُكرهاً الفاعل على فعل ضد ميله الخاص . والباطني ميلٌ ذاتي يحمل الفاعل على الفعل من اصل طبيعته وقد سموه بضرورة الطبيعة فالاول تقابله الحرية عن الاقتسار والثاني الحرية عن رق الطبيعة فالاولى تنقض القوة الخارجة التي تكره الانسان على رغم ارادته على فعل ضد ميله الخاص . والثانية تنفي كل قوة خارجية كانت ام باطنية بحيث ان الارادة تمتلك افعالها وتدبرها كيفما شاءت وهذه هي حرية الاختيار والقضية الآتية تنبئك بان للارادة حرية لاختيار

٣٦٠ قضية : ان للارادة حرية الاختيار في كلٍّ من افعالها الخاصة والباطنة

والسبب على ذلك . ان فعل الارادة لو صدر عن اقتسار لا اختيار لكان مما يلائم طبيعة الارادة ويصادمها معاً فيلائم طبيعة الارادة من حيث ميل الارادة اليه وكل ما يميل الشيء اليه من ذات طبعه يكون طبيعياً له . ويصادم ميل الارادة لان كل ما يتم بالقسر والاكراه يصادم فعل الارادة ولكن يستحيل ان يكون الفعل ملائماً

ومصادماً للارادة معاً فالقسر اذن لا يقع على فعل الارادة الخاص لما يجرُّ من التنافي وعليه فتكون الارادة حرة الاختيار في افعالها الخاصة والباطنة

٣٦١ ويثبت هذه الحقيقة ويبينها احسن بيان ما نحن عليه من الاختبار الذاتي على ان كلاً من البشر وان كان جاهلاً يختبر بنفسه أن ليس لأحد ان يكرهه في افعاله الارادية بأن يريد ما لا يريد او لا يريد ما يريد . فقولنا في افعاله الخاصة والباطنة يخرج الافعال المأمورة تلك التي لا تتمّ بمعزل عن المشاعر والاقتسار . قد يقع على هذه الافعال لكن لا من حيث نشأتها عن الارادة بل من حيث وقوع القسر على الاعضاء التي تستتمُّ امر الارادة كمن يكرهه الوالي بالقوة الجبرية على قبول العقوبة على ان الاكراه لا يصيِّر مراداً ما يحل عليه العقاب ولا غير مراد ما يبرئه منه . واذا صادف ان يقر المذنب لصرامة ما يقاسيه من العذاب فلا ينتج عن ذلك ان شدة العذاب اكرهت الارادة لانه لو لم يرد لما اقرَّ وهو يقر لما يراه من النفع في اقرار ينقذه من العذاب فلو لم يرَ ذلك لامسك نفسه وما اقر

الفصل السابع
في بيان حرية الاختيار

٣٦٢ قال القديس توما . ان المراد بحرية الاختيار ما يجعل المرء قادراً على ان يختار شيئاً دون غيره لأن هذه الحرية تحرّر الارادة

وتنزهها عن كل ما فيه شبه الاقتسار الطبيعي وتجعلها مالكةً افعالها توجهها كيفما شأت. ولكن الارادة لا يمكنها ان تمتلك افعالها الا من حيث يمكنها ان تختار ما تشاء من الموضوعات وتنتقل من فعل الى اخر على سبيل الاختيار

٣٦٣ لما كانت قوة هذه الحرية قائمة بالاختيار اي في تفضيل شيء على اخر تسهل لنا الانتاج ضد بعض الفلاسفة المتأخرين انه لا بد للارادة من التروي في المحرّضات والتبحث عن الوسائط التي تمكّنها من تحصيل الغاية التي تقصدها اذ لا يتسوّل لها ان تختار واسطة على غيرها ما لم تسبر طبيعة كل منها وتستوعب ما يفيدها ويسعدها في البلوغ الى غايتها ولكن الانسان لايمكنه ان يتوصل الى معرفة ذلك الا بالبرهان على الوسائط والتروي بها فلابد اذن من مقارنة التروي للحرية البشرية

٣٦٤ اعلم ان حرية الاختيار اما ان يكون مدارها على الفعل الذي تبرزه او على الموضوع . اما على الفعل فمن حيث يمكن للارادة ان تريد وان لا تريد . واما على الموضوع فمن حيث يمكنها ان تريد هذا او نقيضه او شيئاً آخر فمراتبها ثلاثة وهي : حرية التناقض وحرية التضاد وحرية التخصيص فالاولى تقوم في كون الارادة قادرة ان تفعل وان لا تفعل بان تحب شيئاً او لا تحبه . والثانية في كونها قادرة ان تريد موضوعاً ما او تريد ضده . والثالثة في كونها تميل الى هذا

الشيء او ضده

اما حرية التناقض فكافئة لبناء جوهر الحرية وتقويه لان الارادة وان لم يمكنها ان تفعل الضد او شيئاً آخر فهي لا تزال متسلطة على افعالها اذ لا تزال قادرة على ان تتم افعالها او تمتنع عنها

٣٦٥ قد تُعتبر حرية الاختيار من جهة توجيه افعالها الى الغاية الاخيرة على ان للارادة ان ترغب فيما يترتب على الغاية حقيقياً كان او وهمياً فاذا اعتبرنا الاختيار من هذه الجهة نشأت عنه تلك الحرية التي في وسعها ان تسيء الفعل او تحسنه غير ان هذه القدرة التي تمكنها من إساءة الفعل او تحسينه ليست من مقتضيات الحرية لأن امكان اساءة الفعل نقص وقصور وعليه فلا يختص بجوهر الحرية فالأولى ان يعدّ عيباً في الحرية ووصمة فلا يدل والحالة هذه على الحرية الا دلالة المرض على الحياة

الفصل الثامن

هل للانسان حرية الاختيار

قد بينا ما هي طبيعة الحرية وما هو قوامها ولنرَ الآن كيف تتمتع الارادة بها

٣٦٦ قضية ١ً · ليست الارادة حرّة بالنظر الى الخير العام والكامل

وسببه : ان كل خليقة انما تميل ملتمسة من اصل فطرتها الغاية التي اعدها الله سبحانه لها والارادة لا يقتصر اعتبارها على كونها ارادة فقط بل على كونها خليقة ايضاً والغاية التي اعدها لها سبحانه هي الخير العام والكامل اي السعادة فالارادة اذن تلتمس هذا الخير وتميل اليه من اصل فطرتها فليست والحالة هذه حرّة بالنظر اليه

ثم ان موضوع الارادة هو الخير الذي يدركه العقل وهو خيرٌ منزّه عن كل شرّ موازن لميلها كلَّ الموازنة ولكن ليس في وسع الارادة ان تتسلط على هذا الخير او نجري عليه مآل اختيارها لميلها اليه من اصل الفطرة فلا تسلّط اذن لها عليه ولا اختيار لها فيه وعليه فليست حرة بالنظر اليه

٣٦٧ قضية ٢ . ان الارادة لحرّة بالنظر الى الخيرات الجزئيـــة

وذلك ان الموضوع الذي يجذب الاراده اليه من الضرورة انما هو الموضوع الموازن لها اي الموضوع المنزّه عن كل نقص ولكن الخيرات الجزئية اي المخلوقة ليست في ذلك من شيء اذ يمكن للعقل ان ينظر في كل منها صورة الخير ونقصانه

ثم ان الارادة تميل الى الخيرات الجزئية على سبيل الاختيار لا من اصل الفطرة اذ ليس في هذه الخيرات ما يملئ رغبـــة الاراده فيستميلها من الضرورة ولكن مثل هذا الميل يشير الى ان الارادة

غير معينة اليها تعيّن الاسباب الى مسبباتها الطبيعيــة فالارادة اذن حرة بالنظر الى هذه الخيرات

٣٦٨ تنبيه : يجدر بنا ان نذكر هنا اجمالاً ما المراد بهذه الخيرات اعلم ان الخير نوعان ازلي وهو الله سبحانه وزمني او اضافي وهو اما خارجي واما باطني فالخارجي اخص انواعه الغنى والشرف والمجد والسلطــة . والباطني اما انه يختص بالجسد واما بالنفس فما يختص بالجسد اخصه القدرة والجمال والعافية واللذة الحسية . وما يختص بالنفس يقتصر على العلم والحكمة والفطنة والصناعة وسائر الفضائل الادبية . والارادة بالخيار الى جميع هذه الخيرات . والحكمة العملية تأتيك ببيان كل منها على حدته

٣٦٩ اعلم ان ما اوردناه من الادلة اقوى قاطع لانّا اتخذنــاه عن طبيعة الارادة نفسها ولكن لما كان الضلال جسيماً وقد وشا فساده في اقطار الكرة وهو يعصف في بلادنا الشرقيــة عصف الرياح الشديده لمصادفته فيها ثرى طرياً راينا ان نعقب ما اوردناه ببراهين اخرى وهي وان لم تزد الاولى متانةً فانها تزيدها ايضاحاً وبياناً

٣٧٠ اولاً . ان الاختبار اليومي يدلنــا على ان الانسان حرٌّ يقدر ان يختار شيئاً على آخر ألا تشعر بانك قادر ان تميل الى التنزه وان تحرك يدك يمنةً او يسرةً او توقفها ساكنة أفهل تشعر بانك مُجبر في انكبابك على العلوم ؟ ألا يمكن لك في الوقت نفسه ان

تنطرح بين يدي الكسل · ومن لا يرى انه حرٌّ في جمّ من الافعال التي يقدم اليها كل يوم وساعة · ومن لا يمكنه ان يشير الى كثير من افعاله قبل حدوثها · الا يمكني ان اشير بما اصنعه بعد يوم او ساعة ولكن حرية الاختيار تقوم في مثل هذه الافعال فالاراده اذن حره

ثانياً · من لا يشهد لهُ ضميره بان نفسه تسر فرحة مما يصنعه من الخير او يقدم عليه من الافعال الباسلة وتكمد حزينة لدى ما يصنعه من الشر اتظن ان منقذ خليطه من المهالك لا يفرح وان مهلكه لا يحزن فدون الجاحد اذا جحد سرور القلب وعقارب الضمير ولكن النفس لا يمكنها ان تشعر بفرح او حزن لولا معرفتها انها حرة لاننا لا نحزن من فعل نرتكبه على جهل منا او غفلة لعلمنا اننا لسنا في فعله احراراً

ثالثاً · يؤيد هذه الحقيقة ما ينتج عن مذهب منكريها من النتائج القبيحة والتعاليم الفاسدة · على انك اذا ازلتَ الحرية ونقضتَ اركانها هدمتَ مباني الاداب ومنعت تهذيب الاخلاق ودككت دعائم الهيئة الاجتماعية وثنيتَ الافكار عن سن الشرائع ولويتها من عقد المعاهدات وصددتها عن بذل المجازاة وقوضت مبادي الدين لان من كان مجبرًا في ما يستتمه من الافعال ليس في وسعه ان يتحرّى ما لا يجمل اليه طبعه

رابعاً · ويعزز ما نحن فيه ما تأتي به الشهادة البشرية · ابلونّ ألباب البشر جميعاً حكماءهم وجهلاءهم واستجلين ما استسرَّ في قلوبهم

وما ظهر مما يشعرون به من امر الحرية والقدر وتمثل جميع الامم من يونانيين وبربر ورومانيين وتتر وعرب وحضر وتصفح تواريخهم واطلع على عوائدهم وشرائعهم واسع في ان تعثر على افكارهم وفعلتهم فلا تجد الا ما يؤيد الحرية ويدرأ عنهم كل خصلة قسرية على انك تراهم يميزون بين الافعال القسرية والاختيارية ويفرقون بين الخصال الطبيعية والاخلاق الاكتسابية ولا يخلطون بين الفضائل والرذائل ولا يذهلون عن فعل المجازاة من العقاب ولا ينثنون عن سن الشرائع القضائية والاحكام البتية ولا عن قصاص الائمة ومجازاة الابرار وهم يتفاوضون في الامور كانهم لم ينكروا شيئاً لانهم يطعنون فيمن يرتكب المآثم ويمدحون من يحب الفضائل ويونبون اولادهم ويهذبونهم ويقاصونهم اذا ضلوا ليرجعوا الى السراط المستقيم ولولا الحرية لما كان لكل ذلك سبيل

الفصل التاسع .

في كيفية تعلق افعال الارادة بالعقل

٣٧١ زعم قوم ان الارادة قد تختار الموضوع بمعزل عن حكم العقل بصلاحيته لان صلاحية الشيء لديهم ليست مسوغاً بل نتيجة تنشأ عن ارادته فالشيء يروق للمرء لانه يختاره وهذا باطل لانهم فصلوا الارادة عن العقل وهي قوة عقلية لا تقضي بدونه شيئاً فضلوا لان الارادة لا تميل الى شيء ما لم يرَ العقلُ فيه بعض الصلاحية

وقال آخرون : ان اختيار الارادة انما يتعلق بحكم العقل ذلك على وجه يتعين به بحيث لا يمكن الارادة ان تفعل ضد ما يقرره العقل بحكمه الاخير وقالوا انه لا ينتج عن ذلك ما يضر بحرية الارادة لان الحكم الذي يعيّنه انما هو حكم حرٌ تحمل اليه الارادة نفسها. هذا القول يصون ظاهره حرية الارادة لان الحكم فيه للارادة ولكن كيف تحكم الارادة وهي حرة وتحمل العقل على حكم لا بد من العمل بموجبه فليس في هذا المذهب ما يأتي بحله وبيانه

وعلم اخرون ان الارادة لا تختار شيئاً بمعزل عن حكم العقل لانها قوة عقلية غير ان هذا الحكم لا يعين الارادة للفعل فتستمرُّ مع وجوده موقوفة تقدر ان تفعل وان لا تفعل معللين قولهم ان ليس من شيء من الخيرات الجزئية ما يبعث العقل على القطع بحكم يحمل لارادة على العمل بموجبه من غير ان تنثني الى جهة اخرى لما في هذه الخيرات من الوجوه المختلفة ثم قالوا انه لا ينبغي ان يكون هذا الحكم عملياً مآلهُ القطع بالعمل بان افعل او اختر كذا بل يكفي ان يكون نظرياً مآلهُ بيان ان هذا يمكن وقوعه تحت الاختيار لأنه مفيد ولكن اذا اردت ان تفعل بفطنة فلابد لك من الحكم العملي بان ينبغي ان تتبع هذا وتتجنب ذلك وهذا المذهب يصون الحرية احسن صيانة

تفنيد المشاكل التي تحرّى حلها في الفصل التالي ينبئك عن مذاهب اخرى بخصوص الحرية فتفطن

الفصل العاشر

في تفنيد شبه الجبرية

٣٧٢ اعلم اننا نعني باسم الجبرية جميع الذين يتوهمون ان ليس للانسان حرية فيما يبديه من الافعال وهم القدرية . وهم ينكرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى . والمنجمون وهم الباحثون في النجوم من حيث يمكن ان تُعرَف بها احوال العالم . والمانوية وهم اصحاب ماني القائلون باثنينيةً الالهاي اله الخير واله الشر . والهيولانيون وهم القائلون ان الله تعالى موجود بلا كمية ولا كيفية ولم يقترن به شيء من سمات الحدث ثم حلت به الصفة واعترضت به الاعراض فحدث منه العالم والقائلون ايضاً بمادة كل موجود . والحلولية وهم القائلون ان الله حالٌ في كل شيء وفي كل جزء متحد به حتى صار يصح ان يطلق على كل شيء انه الله تغليباً للاهوت على الناسوت . واخرون من اهل الكفر والشيع ونحن نفند هنا اخص ما يأتون به من السفسطات

يقولون اولاً : لا سبيل للانسان ان يخالف ما قدَّره الله سبحانه عليه من الافعال وعليه فلا يكون حراً

ويجاب بانكار التالي . لأن عدم القدرة على مخالفة ما قدَّره الله سبحانه لا يقتسر الارادة وذلك لانه تعالى قد قضي بان تكون حرة فيما تختاره من الافعال . اعلم ان القدر لما كان خروج الممكنات

من العدم الى الوجود واحداً بعد واحد مطابقاً للقضاء كان غير قابل للتغيُّر لتعلقه والحالة هذه بالعناية الازلية · الا انه لا يضرُّ بما للارادة من الحرية في الاختيار لانها نُضدت في سلك القدر حرَّة لا مجبرَة والعناية تقدِر الامر لكل شيء بحسبما يقتضيه طبعه من الجماد والنبات والحيوان وعليه فوقوع الارادة تحت حكم القسر يناقض حكم القدَر ولا يؤيده وبهذا المعنى نحن نقول بالقدر والقضاء

٣٨٣ يقولون ثانياً · ان الارادة لا يمكنها ان تبدأ بارادة شيء لم تسبق ارادتها اليه ما لم يحركها محرّك خارجي عنها اذ لا يمكن لشيء ان يبدأ من ذاته ولكن الفعل الخارجي يجبرها على الفعل فالارادة اذن ليست حرَّة

ويجاب بتمييز الصغرى بان الفاعل الخارجي اذا حرَّك الارادة من الضرورة فيجبرها مسلم · والا فمنكر وانكر النتيجة · وبيانه · ان المراد بالفاعل الخارجي اما الموضوعات الخارجية الذاتية واما الله سبحانه الذي هو علة اولى لجميع الحركات فان كان الاول فالموضوعات الجزئية لا يمكنها ان تحرك الارادة ما لم يدرك العقل ما فيها من الملائمة · والعقل لا يمكنه ان يدرك جميع ما لها من العموم والصلاح وعليه فتستمرُّ افعال الارادة حرة · وان الثاني فان الله يحرّكها بالحقيقة لمباشرة الفعل الا انه لا ينتج من ذلك ما يضرُّ بالارادة لانه سبحانه انما يحرّك الخلائق كلاً بحسبما تنطبق عليه طبيعته وتصلح له والحال ان

الارادة البشرية من طبيعتها ان تكون حرّة فالله اذن يحرّكها بما يصلح لها فالقسر اذن في اعمال الارادة انما يناقض تحريكه تعالى للارادة

٣٧٤ يقولون ثالثاً · ان القوّة الباعثة تحرّك الارادة لارادة شيء ما ولكن افعال القوّة الباعثة ضرورية وعليه فيلزم ان تنطبق هذه الضرورة على افعال الارادة ايضاً

ويجاب بتمييز الكبرى بان القوة الباعثة تحرّك الارادة دائماً منكر · احياناً اميّز ايضاً بمعنى انها تستميلها لشيء اسلم · بانها تقتسرها عليه من الضرورة انكر · وعليه فس تمييز الصغرى · وقد بينّا فيما اسلفناه ان القوة الباعثة انما تحرّك الارادة في بعض من افعالها لا في جميعها وان هذا التحريك انما يقوم من جهة ان افعال القوة الباعثة تستميل الارادة لانها تحرك العقل فتجتذبه الى مراعاة الشيء على وجه معيّن · ومن ثم على ابراز حكم مخصوص وليس في هذا كله شيء من باب الضرورة وعليه فتبقى الارادة متسلطة على افعالها في وسعها الرفض او القبول

٣٧٥ يقولون رابعاً · ان الارادة تميل طبعاً الى الخير فليست اذن حرة

ويجاب بتمييز المقدم بان الارادة تميل طبعاً الى الخير بالاجمال مسلم · الى الخيرات الجزئية منكر · · ومن ثم ننكر النتيجة كما سبق

بيانه في البرهان

٣٧٦ الحاج مآله . ان ارادة الخيرات الجزئية انما تنشأ عن محبة الخير بالاجمال او عن محبة السعادة فاذن كما ان الارادة تميل من ضرورة طبعها الى السعاده كذلك الى الخيرات

ويجاب بانكار ان بين تلك الخيرات والسعاده ارتباطاً ضرورياً لأن ارادة هذه الخيرات وان نشأت عن محبة السعاده فليس لها مع السعاده ارتباط ضروري يقتسر الاراده وعلى تقدير الارتباط فقد يمكن مع ذلك مراعاة هذه الخيرات بمعزل عن السعاده

٣٧٧ يقولون خامساً . لا تقدر الاراده ان تريد الخير والشر معاً فالاراده ليست حره

ويجاب بانكار التالي بان الاراده لا تعد حرة من كونها تساوي بين اختيارها الخير والشر بل من كونها تقدر ان تختار وان لا تختار ما يعرض لها من الخيرات

٣٧٨ يقولون سادساً . ارادة الشيء تتعلق بادراك ما فيه من الخير والشر فاذن ليست حرة

ويجاب بتمييز المقدم بانها تتعلق تعلق المعلول بعلته من باب الضرورة منكر . والا مسلم . وانكر النتيجة : لان هذا الادراك ليس علة ضرورية اذ يمكن للعقل ان يخالف حكمه فيه . على ان الارادة قد يمكنها ان تعيقه اما بابعادها ما تراعيه في أميلها او باعتبارها

ما يناقضه بان تنزّل منزلة الشر ما هو خير لاختلاف ما يرد عليها من الطوالع فادراك الخير والشر لا يقتسر الارادة

٣٧٩ يقولون سابعاً · ان الارادة على فرض ان حكم العقل يعيِّنها للفعل لا يمكنها ان تختار من خيرين الا ما يمكن تفضيله على الآخر ومن خيرين متساويين لا تقدر ان تختار شيئاً اذ ليس لها من الحجة ما يكفيها مؤنة ان تفضل الواحد عن الاخر فليس للارادة اذن حرية الاختيار

ويجاب بانكار المقدَّم وسببه : ان الارادة وان شق عليها ان تميل الى خيرٍ حكم العقلُ بنقصان صلاحيته الا انها قادرة ان تحمل العقل على مخالفة حكمه وتغييره وان كان الشيء ادنى واسفل لما نتمثله من الملائمة فيما نتحرّاه من المقاصد بدليل ما ترتكبه الائمة من الافعال التي لا تنزع النفس اليها · ولا يتعذر على الارادة ان تختار من خيرين متساويين ما يحلو لها باعتبار انه مفضل على الاخر · قال القديس توما · لا يمنع الارادة شيءٌ عن اختيار خير من خيرين لتمثلها بمقتضى اعتبار واحد اذ لا يتعذر عليها ان ترى فيها ما يستميلها الى الواحد دون الاخر وعلى فرض انها لم تجد شيئاً فقد يمكنها ان تؤثر الواحد على الاخر بما يبديه العقل لها بان استعمالها ما لها من الحرية الخاصة انما هو خير كافٍ لان يحملها على التفضيل · اما سائر المشاكل فيؤتى بحلها عند ورود كل من المذاهب الكفرية وتفنيدها

المبحث الخامس
في القوّة الفاعلية

٣٨٠ يراد بالقوة الفاعلية قوة عضلية تمكن النفس من تحريك الجسد من محل الى آخر لاتحادها به او قوة تبعث العضلات لتحريك الانقباض وترخيها اخرى للتحريك الانبساطي على حسب ما تقتضيه النفس

الفصل الاول
في مبدا الحركات الفاعلية

لا يقوم البرهان على القوة الفاعلية حتى يتقرر اصل مبدإِها وتقريره ينبئك به ما تأْتي به القضايا الآتية

٣٨١ قضية ١ً · ان الحركات الفاعلية لا يمكن نسبتها الى الجسد وحده

وسببه · ان هذه الحركات افعال حيويَّة لصدورها عن مبدا حي على انه هو المحرّك لذاته ولكن الجسد من حيث انه جسد لا يمكنه ان يكون مبدأً حياً والا امتنع وجود جسد لا يكون حياً فلا يمكن اذن نسبة هذه الافعال اليه وحده

٣٨٢ قضية ٢ً · ان النفس هي مبدا الحركات الفاعلية

وذلك ان مبدا هذه الحركات لا بد من كونه ذاك المبدا الذي به يصير الحيوان حياً ولكن هذا المبدا انما هو النفس لانها هي التي

تهب الحيوان الحياة من كونها تفعل بذاتها فالنفس اذن هي مبدا كل حركة في الاشياء الحية ومن ثم يسقط ما ذهب اليه بعض الفلاسفة بان النفس ليست فاعلاً فعالاً للحركات الفاعلية بل باعثاً عليها

٣٨٣ قضية ٣٠ ان النفس تحرك الجسد بقوة عضلية فليست والحالة هذه وحدها موضوع هذه الحركات بل هي والجسد معاً

وسببه . اولاً . ان النفس لا يمكنها ان تفعل شيئاً إلا بتوسط احدى القوى والحال ان من افعال النفس ما به تحرك الجسد من محل الى آخر فالنفس اذن قوة بها تحرك الجسد من محل الى اخر ثم لما كانت النفس لا تقدر ان تحرك الجسد الا ان تماسه وكانت المماسة الطبيعية متعذرة عليها لتعريها عن الاجزاء لزم ان تحركه بمماسة قوة تبدي فيه فعلاً يحركه . ثانياً . ان هذه القوة لا بد من كونها عضلية لان النفس عند تحريكها الجسد من محل الى اخر انما تبدي فعلاً في الخارج عنها ولكن النفس البشرية من كونها متحدة من اصل الفطرة في الجسد لا يمكنها ان تفعل في الخارج عنها الا بتوسط الجسد وعليه فلا بد من قوة جسدية مركزها في العضلات والعصب لتوقف جهاز الحركات عليها ولذلك لاتكون النفس وحدها موضوع الحركات الفاعلية بل هي والجسد معاً فيسقط والحالة هذه ما ذهب اليه افلاطون من ان النفس انما تحرك الجسد بما تحرك ذاتها بدليل ما نشاهده من اختلاف حركتيهما . اما افلاطون فذهب الى ذلك لقوله ان النفس

غير متحدة بالجسد اتحاداً جوهرياً كما سبق

الفصل الثاني

في تقرير القوّة الفاعلية

٣٨٤ يؤخذ مما اسلفناه انه لا بد من التسليم بوجود القوة الفاعلية في النفس وقد علَّم بوجودها ارسطاطاليس فاخذ عنه فلاسفة القرون المتوسطة ولفيف الجدليين واوسعوا في بيانها ووضحوها ولم يغفل عن ذلك بعض الفلاسفة المتأخرين فقالوا في وجودها واثبتوه بكثير من الادلة منهم مرتينيوس وكازيه وغيرهم كثيرون

٣٨٥ قضية . لا بد من احصاء القوة الفاعليـة بين قوى النفس

وسببه . ان النفس لا يمكنها ان تحرك جسدها الا بقوة عضلية لبروز فعلها والحالة هذه الى الخارج ولكن هذه القوة لا يمكن خلطها بباقي الآلات نباتية كانت ام نفسانية فاذن لا بد من التسليم بقوة عضلية خصوصية بها تتمكن النفس من تحريك الجسد وهذه القوة سموها بالفاعلية . اما الصغرى فنوضحها بما علمه ارسطاطاليس قال ما ملخصه . ان هذه القوة لا يمكن احصاؤها بين القوى النباتية لان الاعشاب لا تمشي ولا تنتقل بذاتها من محل الى اخر وليس فيها من الاعضاء ما يشير على المشي والانتقال والقوة الناميـة موجودة مع ذلك فيها . ولا بين القوى النفسانية لان الحركة من مكان الى اخر

انما يستتمها الحيوان اما طلباً لما يلائمه واما هرباً مما يضرّ به . ولا يبين القوى الدراكة لانها تتوقف على ادراك الاشياء غير مقبلة على تحصيلها فالعلم الطبي مثلاً لا يشفي وحده العليل بل لا بد من العمل به والعمل يقضي عاملاً . ثم لا يمكن ترجيع هذه القوة الى القوة الباعثة لان القوة الباعثة وان صدر عنها فعل يستميل الجسد الى جهة الا انه ليس في وسعها ان تستتم هذه الحركة فلابد اذن من قوة اخرى وهي القوة الفاعلية

الفصل الثالث
في طبيعة هذه القوة

٣٨٦ لا بد من مراعاة امرين بخصوص القوه الفاعلية اولها : ان المبادي التي تحرك القوه الفاعلية لابراز افعالها انما هي الواهمة والباعثة لان هذه القوه انما تميل الى تحصيل شيء مرغوب فيه او مهروب عنه فيتعين والحالة هذه ميلها بحسب ما تقتضيه القوة الباعثة لان ذلك من خصائصها . ولما كانت القوة الباعثة لا يتم فعلها من غير ان يسبق فعل الادراك كانت هذه القوة ايضاً لا يتمّ فعلها بدونه اما فعل الادراك هذا فيحصل بتوسط القوة الواهمة لانها هي المدركة لاسباب النسب في الامور الجزئية فتنشأ من ثم الباعثة التي تحرك الفاعلية على تحصيل الموضوع . ثانيها ان كلاً من الواهمة والباعثة مبدأ يحرك القوة الفاعلية الى ابراز الفعل لا مبدا به يتم الفعل لان

الباعثة والواهمة تأمران الفاعلية بالفعل بدون ان تتجاوزاه اما القوة التي تنجز هذه الافعال فهي تلك التي تجعل الاعضاء قادرة ان تخضع لما تقتضيه الباعثة وقد سموها القوة الفاعلية

٣٨٧ قد تبعنا في كلامنا عن القوى سبيل الاستقراء كما علم ارسطو وتبعه جمهور الفلاسفة شرقاً وغرباً . واعلم ان هذا المذهب جليل الفائدة وجميل الطلعة تسر به النفوس وترتاح اليه الخواطر

المبحث السادس

في اصل التصورات

الفصل الاول

كلامٌ مجمل في اصل التصورات

٣٨٨ يجدر بنا ان نعقب كلامنا في القوى بالكلام عن اصل التصورات او المعارف البشرية وعليه فان محور السوال انما هو في كيفية تولدها في العقل وهذا التولد ينبغي ان ترجع المسائل الفلسفية اليه رجوع الشيء الى اصله وركنه . وهذا الكلام من خصائص العلم بالانسان اذ ليس الكلام هنا في حقيقة الاشياء التي يمثلها التصور ويقضي بها التصديق انما الكلام في الوجه الذي يمكن العقل من الحصول عليها . وعلى فرض اننا نجهل هذا الوجه فلا تكون معرفتنا لذلك موقوفة او غير اكيدة على اننا وان جهلنا كيف تتحرك اعضاؤنا فلا نشك في حراكها عندما تتحرك

قد اختُلف في اصل التصوُّرات فزعم قومٌ انها كلها حسية . وقال آخرون انها متولدة . وذهب غيرهم الى ان النفس هي التي تولدها . وقال اخرون ان اصل التصورات انما ينشأ في النفس من مشاهدة الله . وعلَّم اخرون ان اصل التصورات انما ينشأ عن الحس والعقل معاً كما سيأتي بيانه . ولكن قبل ان ناخذ ببيان الفاسد والصحيح من هذه المذاهب يجدر بنا ان نبطل اولاً . ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من ان الادراك البشري لا ينشأ ولا يتسم نطاقه الا بتوسط الكلمة. ثانياً . نبحث عما يتعلق بقوة التصورات الكلية لتوقف العلم عليها . ثم نبطل ما ذكرناه من المذاهب التي حاولت حل مسئلة اصل التصورات ونثبت المذهب الحقيقي الذي ينعقد لهُ اجماع اعظم الفلاسفة واشهرهم

الفصل الثاني

في الدلالة على سبيل الاجمال

٣٨٩ اعلم ان الكلام في الدلالة انما يؤْتى ببيانه في علم المنطق ولكنا نذكر شيئاً هنا عن طبيعتها قبل ان نحسم مسئلة ارتباط الكلمة بالفكر . لا يخفى ان الدلالة هي ما يُبدي في العقل غير ما يبديه في الحواس اي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء اخر كالاثر الذي يدل على الانسان والدخان على النار فكل دلالة والحالة هذه تتضمن ثلاثة اشياء وهي . الدالّ والمدلول عليه والعلاقة اي شيء

ينتقل العقل لاجله من الدال الى المدلول عليه فالدخان مثلاً من حيث انه دلالة على النار يجد العقل فيه ثلاثة اشياء وهي الدخان الذي يدل على النار والنار التي يدل عليها الدخان والعلاقة التي تشير على ان الدخان انما يصدر عن النار فان وجد العقل بين الدال والمدلول عليه علاقة غير مناطة بارادة الانسان بل بطبيعة الشيء نفسه فالدلالة طبيعية كدلالة الدخان على النار والانين على انزعاج المريض وان علاقة وضع فالدلالة وضعية كدلالة الزيتون على السلم والالفاظ على مدلولاتها

٣٩٠ ان الانسان لفي احتياج الى دلائل بها يتمكن من ابداء ما يرتسم في عقله من التصورات لانه مدني بالطبع وعليه فلا بد له من ابداء ما يتصوره للاخرين لتتم الغاية وينعقد الائتلاف · ثم لا بد لهذه الوسائط من ان تكون حسية لأنه مركب من نفس وجسد · اما الوسائط التي تستخدمها البشر في ابداء افكار بعضهم لبعض فثلاثة وهي : الاشارة والكلمة والكتابة وسيأتي بيان ذلك في المنطق غير انه لا بد من البحث هنا عن الكلمة في هل انها طبيعية ام وضعية

الفصل الثالث

هل الكلمة طبيعية ام وضعية

ذهب بعض القدماء ومنهم هركليوس الى ان الالفاظ ملفوظة كانت ام مكتوبة انما تدل على الاشياء من ذاتها لا من قبل الوضع

والاصطلاح فخالفهم ارسطاطاليس الفيلسوف وتبعه جمهور الفلاسفة في القرون المتوسطة شرقاً وغرباً فذهبوا الى انه لابد للالفاظ والاسماء من المطابقة لتصورات النفس على ان مدلول الاسم من كونه هو تصور العقل في الشيء الذي تدلُّ عليه الكلمة كان لا بد للعقل ان يدل على الاشياء بالكلام بمقتضى ما يتصورها وعليه فتكون الدلالة على التصورات طبيعية في الانسان اما تعيينها بهذا او بذاك اللفظ فناط باصطلاح البشر ووضعهم كما تنبئك به القضيتان الآتيتان

٣٩١ قضية ١ً : ان الدلالة على التصورات طبيعية

وسببهُ . ان اخص الدلالات التى يستعملها الانسان في الاعراب عن تصوراته انما هي التلفظ المدرك الذي يمتاز به الانسان عن سائر الحيوانات وهذا التلفظ هو فيه من اصل الفطرة على انه واحد عند جميع الشعوب غير قابل للتقدُّم والتحسن نظير الاختراعات العقلية التي نشاهدها تتحسن يوماً فيوماً . ولكن ما كان على هذه الصورة فلا بدَّ من كونه طبيعياً من اصل الفطرة فكما ان الخالق سبحانه قد خص كلاً من خلائقه بخاصة يمتاز بها عن غيره كذلك قد خص الانسان بقوة التلفظ والنطق به ليتمكن من الاعراب عن مكنونات ضميره ومن الاشتراك مع ابناء نوعه لأنه مدني من اصل طبعه وعليه فلا يبعد ان يكون في وسع الانسان ان ياتي من ذاته بتلفظ اصوات تمكّنه من الكشف عما يتصوره بدون ان يلتمس ذلك

عن الاخرين ذلك عند ورود المحسوسات عليه وشوقه الى الاعراب عنهـا

٣٩٢ ثم من الفلاسفة من يعلّم ان الانسان اذ اتحفهُ الله سبحانه بقوة التعقل والتكلم امكنه ان يخترع الكلمة بذاته ويثبتون ما يذهبون اليه بقولهم . انه لمن المعلوم ان الانسان يمكنه بما يبديه من الدلالات ان يترك الاخرين في ما يرد على حواسه من الاشياء . ولما كان حاصلاً من اصل طبعه على قوة التكلم فلا مانع يعيقه عن ابراز اصوات يمتاز بعضها عن بعض بحروفٍ هجائية ينعقد لها الاصطلاح . ثم يمكنه من حيث تمتعه بالعقل ان يعين كل صوت لمعنى يدلُّ عليه بحيث يفهمه الاخرون وهولاء من حيث تمتعهم بالعقل يمكنهم ان يفهموا ما يدل عليه الصوت الذي يختصه الاخر ولا اشكال في تعيين الاشياء الروحية لان المحسوسات اذا ما أُدركت أُهدت الى ادراك الروحيات وعليه فقد يمكن العقل ان ينتقل من الاسماء الدالة على الماديات الى الاسماء التي تدل على الروحيات لما يدركه على الخصوص من النسبة التي بين كليهما

٣٩٣ قضية ٢ . ان الاسماء لا تدل على الاشياء من طبعها وسببهُ . ان الطبيعي واحد ثابت دائمًا اينما كان عند كل امـة وشعب ولكن وضع الالفاظ التي تدل على المعاني لم يتفق اهل الاجماع على ان لكل امة منها الفاظًا واصطلاحات خصوصية بدليل ما نشاهده

من اختلاف اللغات فالالفاظ اذن او الاسماء لا تدل على الاشياء من ذاتها · ثم لو كانت الاسماء تدل على الاشياء من ذاتها لأمكن كل انسان ان يفهم عند سماعه الالفاظ ليس ما يدل على الاسم فقط بل ما هو ذلك الشيء المدلول عليه · وعامة الناس لا يفهمون ما تدل عليه تلك الالفاظ ولا ما هي تلك الاشياء فالاسماء اذن لا تدل من ذاتها على الاشياء · ثم لا يوجد نسبة بين الاسماء من حيث هي شيء بذاتها وبين طبائع الاشياء التي تدل عليها الاسماء فلا نسبة مثلاً بين لفظة انسان من حيث انها صوت مركب من احرف خمسة وبين الشيء الذي يدل عليه هذا الصوت وهو الحيوان الناطق ولكن الدلالة لا تسمى طبيعية الا عند وجود هذه النسبة فالاسماء اذن ليست دلائل طبيعية

الفصل الرابع

هل يمكن ان يتسع نطاق التصور بدون الكلام

قد اجمع الفلاسفة على ان الكلام انما يعاون العقل كثيراً في توسيع نطاق تصوراته واتقان معارفه ولكن هل معاونة الكلام للعقل من باب الضرورة ففيه محل بحثٍ توضحهُ القضايا الاتية

٣٩٤ قضية ١ · ان الكلام ليس ضرورياً لتحصيل التصورات المتجرّدة والكلية

وسببهُ اولاً · اننا نحصل على التصورات المتجرّدة والكلية بما

ندركه من جواهر الاشياء مجرّدة عن اللواحق المادية اما هذا فنحتاج فيه الى امرين وهما تمثُّل الموضوع في الخيال وتجريده بتوسط النور العقلي عما لهُ من الاوصاف المادية فتمثُّله في الخيال يتمّ بتوسط التصور الحسي الذي هو قوة نفسانية وفي العقل بتوسط العقل الفعّال الذي يمكن النفس من الاحاطة بالاشياء كما تقدم بيانه في الكلام عن قوى النفس فالنفس البشرية اذن لا تكتسب التصورات الكلية والمتجرّدة بمعاونة الكلام بل بقوى مغروسة فيها من اصل الفطرة

٣٩٥ يؤْخذ من ثم ان الكلام او الوضع المدَني لا يكون علة ادراكنا ولا شرطاً ضرورياً لا تتم الفائدة بدونـــه لأَن الشرط الذي بدونه لا تتم فائدة وان لم يعاون على انشاء المعلول فهو مع ذلك على هيئة لا يتم المعلول بدونه كضرورة فتح الباب لدخول اشعة الشمس ولكن قد قدمنا ان في وسع الانسان ان يحصِّل التصورات الكلية وان جهل الالفاظ التي تدل عليها فالكلام اذن ليس شرطاً ضرورياً بدونه لا يمكن للعقل ان يدرك الاشياء · وعلاوةً على ذلك فان ادراك الشيء انما هو شرط بدونه لا يتم الكلام اذ لا يؤْتى بالكلمة الخارجة الا دلالة على الكلمة الباطنة التي يستتمها العقل بادراك الاشياء ولا تستحق الكلمة الخارجة ان تسمى كلمة الا لما بينها وبين الكلمة الباطنة من النسبة والارتباط

٣٩٦ قد بينا ان الاسماء لا تدلُّ على الاشياء من ذاتها بل من قِبَل الوضع والاصطلاح فلا بد اذن من ادراك الشيء قبل وضع

الاسم لهُ سواءٌ كان الواضعون قائلين او سامعين . اما القائلون فلانهم لا يفهمون معنى تلك الاشياء التي تدل عليها الالفاظ الا ان يدركوا مآل التصورات وفحواها وعليه فليست الالفاظ ضرورية لتحصيل معاني الاشياء والالازم القول بان العلة (او الشرط الذي بدونه لاتتم فائدة) متأخرة عن المعلول وهذا باطل وعليه فيسقط ما يذهب اليه بعض الفلاسفة القائلين انه لا بد من الكلام في توسيع نطاق تصوراتنا الكلية والمتجردة

٣٩٧ قضية ٢ . ان النفس لا تفتقر الى الكلام او الاجتماع الانساني في تحصيل معرفتها النفسية

وبيانه ان المعرفة النفسية لا يلزمها سوى حضور الموضوع المعقول بلا واسطة وقوة تمكنها من ادراكه ولكن ما تعقله النفس بلا واسطة هو حاضر لها لأن الادراك من كونه انفعال الفاعل المدرك فلابد من تعلقه بالنفس التي هي الفاعل المدرك ثم ان النفس بقوة الرجوع الذي للعقل يمكنها ان ترجع ذاتها على ذاتها وافعالها فالنفس اذن لا تفتقر الى معاونة الكلام او الاجتماع الانساني في تحصيل معرفتها النفسية بل هي نفسها كافئة وعليه فيسقط ما يذهب اليه بعض الفلاسفة المتأخرين الذين يعلمون ان النفس لا يمكنها ان ترجع على ما تكتسبه من المعارف الا ان تحركها الكلمة الى ذلك

٣٩٨ قضية ٣ . ان العقل البشري يمكنه ان يحصّل الحقائق

الالهية والادبية بدون معاونة الكلام

يذهب اصحاب التقليد وبعض الفلاسفة المتأخرين الى ان الكلام وان لم يكن ضرورياً لتحصيل التصورات الكلية فهو مع ذلك ضروري لتحصيل تلك التصورات التي تختص بالعلم الالهي والادبي كتصور الله مثلاً وطبيعة الانسان واصله وغايته ونحن نبطل ما يذهبون اليه بادلة

منها . ان النفس البشرية تدرك الحقائق الالهية والادبية بتوسط الانتقال الفكري بما تستعين به من المبادي المتجرّدة التي تنتزع تصوراتها عن مراعاة ذاتها وما يحيط بها من الاشياء . ولكن النفس البشرية يمكنها اولاً ان تدرك بدون الكلمة الاشياء التي ترد على الحواس رأساً وان تنتزع عنها بقوة التجريد مبادي متجرّدة وكلية كما يعترف به خصومنا انفسهم . ثانياً . ان ادراكها لا يقتصر على ما يرد عليها فقط بل على ما يمتدُّ الى ما لا يرد من الحواس كتحصيل صور الموجودات والحكم عليها فالنفس البشرية اذن يمكنها ان تدرك الحقائق الالهية والادبية بدون معاونة الكلمة او الهيئة المدنية ألا يمكن النفس ان تتمثل تصور العلة والمعلول وان تأخذ عنها مبدأ العلّيّة بان كل معلول يقتضي علة . وان في وسعها ان تتمثل ذاتها والاشياء الخارجة عنها مع ادراك طبيعة كليهما ولكن هذه الاشياء تكفي النفس مؤونة الترقي من ذاتها الى تصور علة تسمو جميع العلل وهو الله سبحانه

ومنها . ان النفس من كونها تقدر على تحصيل تصور الترتيب يمكنها ايضاً ان تعرف ترتيب الاشياء بان من الناس من يكون ذا مرتبة عليا كالآباء ومنهم من يكون متساوياً . وان مبدع كل شيء لا بد من كونه متخطياً للجميع ومن ثم يمكنها بتوسط مقابلة التصورات والانتقال الفكري ان تنتقل الى معرفة هذه الحقيقة الادبية وهي . لا بد من ترتيب الاحوال في كل ما يبديه المرء من الاعمال

ومنها . ان الانسان لا يمكنه ان يحيط بالحقائق علماً ما لم يتمكن عقله من ادراكها بقوة خاصة به لا يكتسبها من معاونة الهيئة المدنية على اننا لا ندرك ما يعلمناه الاخرون ما لم نطابقه على مبادي فينا من اصل الفطرة فنستوعب حينئذٍ ما يقولونه ونعرف صدق ما يفسرونه او كذبه وعليه فمن يقول ان الانسان انما يتصل الى معرفة الحقيقة بمعاونة الوضع المدني فانه يعترف ان في الانسان قوة تمكّنه من استيعاب تلك الحقيقة والوقوف عليها

٣٩٩ ان نقض ما يقترحه الخصوم لا يلزمه اكثر مما ناتي به من البيان الآتي :

اولاً . ان مدار المسئلة لا يتوقف على سهولة ادراك كثير من الحقائق وعلى الخصوص من الحقائق الالهية والادبية بمعاونة الاجتماع المدني بل على امكانية ادراك ذلك وهم منقطعون عن كل معاونة بشرية وهذا ابدناه في القضايا السابقة

ثانياً : ان الخصوم يوهمون اثبات ضرورة الوضع المدني ومن ثم ضرورة الكلام مما يأتون به من امثلة الصم مدعين ان مهذبيهم انما يشهدون ان ليس لهم تصورات في هذه الحقائق قبل اقبالهم على التعليم وقد مثلوا ايضاً ببعض من عاش في البرية بعيداً عن الهيئة الاجتماعية . اما ادعاؤهم هذا فيبطله كثير من الذين تعمدوا تعليم الصم بان وجدوهم اذا بلغوا اشدهم ولم يكن في اعضائهم شائبة تعيقهم حاصلين على كثير من الحقائق والتصورات قبل اقبالهم على التعليم ودخولهم المدارس وقد اثبت ذلك العلامة برنيه بادلة قطعية لأنه كان اصم فشفي . واما العائشون في البرية فقد قال عنهم القديس توما انه يمكنهم ان يتبعوا ارشاد العقل في ابتغاء الخير وتجنب الشر . واما الامثلة التي يأتون بها فساقطة لانها حكايات وقصص عرية عن كل تحقيق . وقد لا يشهد بها احياناً الا شاهد واحد لا يعبأ به

الفصل الخامس

في التصورات الكلية وقوتها

٤٠٠ يستوفي القول علم المنطق عن الكليات ومراتبها وكيفية تحصيلها فعلينا ان نتكلم هنا عما ذهب اليه الفلاسفة بخصوص اعتبار وجودها في الخارج . فقال قوم وامامهم ايكير ان ليس للكليات وجود انما هي اسماء او اصوات او تصورات فردية باعتبار ذاتها قد سميت كلية لدلالتها على كثير من الاشياء الفردية وهذا باطل لأن

الصوت دلالة والدلالة لا بد من دلالتها على شيء والا كفت ان تكون دلالة ثم لما كان لكل شيء صفات يمتاز بها عن غيره كان غير ممكن لصوت واحد ان يدل على اشياء كثيرة الا بما يكون بينها من الاشتراك في بعض من الصفات العامة كالانسانية في عمرو وزيد . والهيولانيون لا يختلفون عن هولاء الا بالاسم فقط

وذهب اخرون الى ان الكليات هي بالحقيقة في الخارج الا انهم قد اختلفوا فيما اتوا به من التفاسير . فقال افلاطون ان الكليات شيء قائم في ذاته منفصل عن النفس والاشياء فخالفهم قوم وذهبوا الى ان الكليات ليست موجودة في ذاتها بل في الاشياء الفردية بيد ان لها وجوداً خاصاً به تمتاز عن الاشياء الفردية وهذا باطل لأن الكليات انما هي المقوّمة لماهية الشيء ومن المحال انفصال الشيء عن ماهيته وبقائها بالفعل ثم لو كانت الكليات بالفعل في الاشياء الفردية لاضحت هذه الاشياء فردية وكلية معاً وهذا باطل وعليه فلا وجود لها فيها الا معينةً بصفات فردية تميزها عن غيرها وقد جرت العادة بتسميتها هويةً على انها لو بقيت والحالة هذه كلية لأصبح بطرس مثلاً كل النوع الانساني وهو محال

وقال آخرون ان ليس للكليات وجوداً خاصاً بها وليست اصوات او تصورات تدل على اشياء كثيرة انما هي تصورات عقلية ينطبق عليها شيء عام يتناول كثيراً من الاشياء الفردية وقد اختلفوا ما بينهم

فذهب قوم الى ان الكليات تصورات محضة لا يتحقق وجودها في الخارج اصلاً وهذا باطل اذ لا بد لكل شيء من صفات تميّزه عن غيره فتجعله ينضم الى جنسه ونوعه وهذه الصفات انما تنشأ عن ذات الشيء · وقال آخرون وامامهم ارسطاطاليس ولفيف الحكماء في القرون المتوسطة شرقًا وغربًا بان الكليات اصلها في الاشياء ووجودها في العقل حقيقةً

٤٠١ اما وجودها في العقل بالحقيقة فيثبت بدليل ان تناوُل الماهية لكثير من الاشياء اما انه لها في ذاتها واما في الاشياء الفردية واما في العقل ومن المحال ان يكون لها هذا التناول في ذاتها لان كل ما ينطبق على ماهية الشيء بحد ذاتها على مطلق اعتبارها ينطبق ايضاً على جميع الافراد المنطوية تحت هذه الماهية كانطباق الانسان من حيث انه انسان على جميع الاناس وعليه فلو كان للطبيعة البشرية هذا التناول في ذاتها لعمَّ كل انسان باعتبار فرديته وهذا باطل · ثم لا يمكن ان يكون لها هذا التناول باعتبار وجودها في الاشياء الشخصية لأن كل ما هو في الشخص انما لهُ مشخصات تختص به ولذلك لا يكون فيه ما يتناول غيره بل كل ما هو فيه شخصي خاص به فوجود الكليات اذن في العقل انما هو بالحقيقة والفعل

٤٠٢ يؤيد ما نحن فيه ما هو جارٍ بيانه في المدارس بان التصورات الكلية انما تتمُّ بقوة التجريد والتطبيق اما التجريد فيتمُّ اذا ما امال

العقلُ الفكرَ عن الافراد الموجودة فيها الماهية واقتصر على أعتبار ما يقوّم هذه الماهية في ذاتها . والتطبيق عبارة عن رجوع العقل الى تصور هذه الماهية المجرَّدة وبحثه عن امكان تناولها لكثير من الاشياء على هيئة غير معينة ولكن كلا هذين الفعلين انما يختص بافعال العقل فالكليات اذن ليس لها وجود بالفعل الا بالعقل

٤٠٣ اما كون اصلها في الاشياء فبيانه . ان الماهية التي يتمثلها العقل مجرَّدةً عن اللواحق المادية متناولة لكثير من الافراد انما هي تلك التي يجدها العقل في الاشياء معينةً باوصافٍ شخصية على انها تنطبق على كل شخص فرداً فرداً كقولك بولس انسان وبطرس انسان الخ . وعليه لما كان اصلها في الاشياء فكان للعقل ان يجده متناولاً لكثير من الاشياء فاصل الكليات اذن انما هو في الاشياء

الفصل السادس

في ابطال مذاهب الفلاسفة بخصوص اصل التصوُّرات

اعلم ان الذين اساؤوا تفسير اصل التصورات انما هم الحسيون واصحاب التصورات المتولدة . والعلوية . والانطولوغيون . والماديون ونحن نفند كلا منهم على حدته الا مذهب الماديين فاننا فندناه عند الكلام عن بساطة النفس وروحانيتها

فصل

في ابطال مذهب الحسيين

٤٠٤ يقول الحسيون ان اصل الادراك البشري انما يصدر عن الحواس ويفزع اليها لأنها مصدره الوحيد فيبين على اول وهلة انه المذهب ينطبق على مذهب ارسطاطاليس لقوله ان ليس في العقل شيء لم ياخذ بدءه عن الحواس وهذا ضلال لان الفيلسوف لم يجعل الحواس مبدا الادراك بل بدءه وقد ميز بين القوى العقلية والحسية تمييزاً وضحه القديس توما (١٠ م : ٨٤ وما يليه) ولفيف الفلاسفة شرقاً وغرباً بما يدرأ كل ريب غيران الذي اغرى اولئك الفلاسفة بما ذهبوا اليه انما هو خلط التصور العقلي والحسي لان التصور العقلي يرافقه تصور حسي يغشه في النفس فوقفوا عند ذلك وفاتهم ان ينظروا الى ما وراء الحس . وكان اول من اتى به بين القدماء امبيدوكل اليوناني العايش سنة ٤٤٤ قبل المسيح فدحضه افلاطون الفيلسوف الذي مات زهاء سنة ٣٤١ قبل المجيء الالهي الا انه قد تطرف في مباحثه فاتى بما لا صحة له بان قال ان التصورات متولدة في النفس وليس للحواس شيء في ذلك وسياتي بيانه وتفنيده . فانتصب ارسطاطاليس اذ ذاك ووافق بين المذهبين فاتى بما ينطبق عليه العقل والاختبار فقال ان للحواس بدء الادراك وللعقل اتقانها بتوسط الحواس . اما في القرون المتأخرة فكان ممن اشتهر في تجديد مذهب

الحسيين لوقيوس الانكليزي وعلى الخصوص كونديلاك الفرنسي فجاء هذا الاخير بما ملخصه · ان الطبيعة قد رتبت الاعضاء واحكمتها احكاماً ينبه الى طلب ما تستلذ به وتجنب ما يضر بنا وكفى بالطبيعة عملاً ثم فوّضت الاختيار ان يهتمّ بما يكتسبه من الملكات لتتميم العمل الذي بدات به فما الانسان اذن سوى الاحساس · وما يظهر فيه مخالفاً لهُ يرجع اليه تحت اشكال متحولة فكل من التصور والاصغاء والتفكّر والتصديق والبرهان والعقل نفسه يرجع الى الاحساس ونحن نفنده بالقضية التالية

٤٠٥ قضيّة · ان مذهب الحسيين محال سواءٌ اعتبرته في ذاته او في نتائجه

اولاً · ان مذهب الحسيين محال باعتبار ذاته وذلك ان الحسيين يعلمون ان الحواس انما هي الوجه الوحيد للادراك البشري لانهم لا يعزون الى النفس سوى قوة الاحساس ويزعمون ان جميع القوى التي تفصح عنها الفلاسفة هي صورُ احساسٍ مختلفة وافعالها احساسات متحوّلة ولكن قد بينا فيما اسلفناه عن القوى العقلية ان افعال العقل لا يمكن ترجيعها الى الاحساس سواءٌ اعتبرتها من جهة الموضوع الذي تدور عليه او الوجه الذي تتمّ فيه او من جهة المبادي التي يلفقها الحسيون فمحال اذن تعيين الحواس ينبوعاً وحيداً للادراك البشري

ثانياً · انه محال باعتبار ما ينتج عنه ١ً : ان الانسان يمتاز عن الحيوان بما فُطر عليه من قوّة الادراك اذ ليس في الحيوان سوى الشعور ولكن اذا حصرت الادراك البشري في الحس فقط امسى ادراكه شعوراً لا يختلف عما تشعر به البهيمة وعليه فيسقط الانسان من مرتبته · ٢ً · لا بد لمبادي العلوم ان تكون مطلقة كلية ثابتة لا يعتريها تغيير ولكن الحواس لا يمكن حملها الا على الاشياء المؤلفة العارضة التي يعتريها التغيُّر فاذا ما افترضت اذن مذهب الاحساس واقتصرت العلوم عليها فانك تلاشيها لا محالة

٤٠٦ لا يمكن لاولئك الفلاسفة ان يتجنبوا ما ياتي به مذهبهم من النتائج الوخيمة وان سعوا في تفسير اصل التصورات على وفق مرادهم · فقالوا ان في النفس قوتين تمكّنانها من ادراك الاشياء وهما الاحساس الذي يمكّنها من ادراك ما هو في الخارج عنها وما يتمُّ فيها · والتفكُّر الذي يحملها على توجيه قوتها الى ما تدركه بتوسط الحواس وقدضلوا لأنَّ هذا التفكر الذي يفترضونه مختلفاً عن الحواس يُردُّ اليها كما نبه اليه كونديلاك نفسه على انه لا يتم الا حول ما تدركه الحواس ومن ثم فانه يجعل الاحساسات اشد قوة ومتانة · وغاية ما يبديه فانه يحلّل الاحساسات الى اجزاء او يؤلف بينها على اشكال مختلفة الا انه لا يقدر ان يجعل النفس ترتقي الى المعقولات التي يختلف نوعها عن المحسوسات

٤٠٧ يرد على هذه الحقيقة ما اتى به ارسطاطاليس ان ليس في العقل شيءٌ لم ياخذ بدءه عن الحواس فعليها اذن يتوقف اصل المعارف ويجاب بتسليم اللازم بمعنى ان الادراك لا ينشأُ ولا يتسع نطاقه بدون الخيالات التي تبديها الحواس . وبانكاره بمعنى ان العقل يدرك نفس ما يدركه الحس وعليه فيلزم انكار الملزوم على ان الادراك انما ينشأ عن الحواس باعتبار ابدائها في العقل مثُلاً يدور فعل العقل عليها اما اقتصار هذا الادراك على الاحساس فقط باعتبار كونه علّته الوحيدة فمحال لان العقل ينتزع بقوّته الذاتية عن الخيال موضوعه الخاص اي المعقول الذي يدركهُ مختلفاً كل الاختلاف عن موضوع الحواس

وعلاوة على ذلك ان العقل يدرك اشياء كثيرة يستحيل ادراكها بتوسط الحواس كما اسلفنا بيانه في التكلم عن القوى العقلية .

انظر الى ما ياتي به المنطق من البيان بخصوص التصورات الكلية

فصل

في ابطال مذهب التصورات المتولدة بالاجمال

٤٠٨ اعلم ان هذا المذهب انما اتى به اولئك الفلاسفة الذين يفسرون اصل التصورات معتقدين بان النفس حاصلة على الاقل على بدء ما تدركهُ من الاشياء وذلك بتوسط ما لها من التصورات

المتولدة فيها من اصل الفطرة · وله وجوه كثيرة سيأتي بيانها وتفنيد كل منها على حدته الا انه يجدر بنا قبل الشروع فيه ان ندحضه على سبيل الاجمال

٤٠٩ قضية : لا بد من رفض مذهب التصورات المتولدة

وذلك اولاً · لو سلمنا بمذهب التصورات المتولدة للزم النفس ان تدرك الاشياء بواسطة مجرَّدة عن المادة بالاطلاق بحيث لا تحتاج البتة الى ورود الخيالات اليها وقد تبين فيما اسلفناه ان ذلك انما يناقض النفس البشرية لانها مهيأة من اصل الفطرة الى الاتحاد بالجسد · ويصادم الاختبار لاننا لا ندرك شيئاً الا بتوسط الحواس فلا بد اذن من رفض التصورات المتولدة

ثانياً · ان للعقل قوة ميالة للحق كما نبَّه اليه القديس توما لقوله ان العقل يُعتبر ذا قوة غير متناهية تمكِّنه من رعاية ما لا يكون له نهاية كزيادة الاعداد والخطوط غير ان هذا لا يؤخذ بمعنى ان العقل يشمل بالفعل صوراً غير متناهية بل بمعنى انه في القوة اليها اذ لو كان حاصلاً بالفعل على مثل هذه الصور لشابه الله

ثالثاً · لما كانت التصورات متولدة لا تتعلق بفعل الاشياء في النفس كانت هي شيئاً عقلياً محضاً ولكن كل عقلي على هذه الصورة لا يمكن ان يبدي شيئاً يكون وجوده حقيقياً في الخارج وعليه فتتلاشى ادراكاتنا اذ لا يمكنها والحالة هذه ان تتخذ قوة تمثيلها لحقيقة الاشياء

عن ذات النفس لان النفس من كونها ليست علة للاشياء لا يمكنها ان تمثلها . ولا نقل ان الله سبحانه ينقشها في النفس لأن حقيقة الادراك من كونها طبيعية فلا بد من نشأتها عن علة طبيعية واخذها عنها لا عن الله سبحانه

فصل

في بيان اختلاف ما ذهب اليه الفلاسفة للدفاع عن التصورات المتولدة

٤١٠ اعلم ان الفلاسفة الذين ذهبوا الى وجود تصورات متولدة قد صرحوا عما ذهبوا اليه بوجوه مختلفة فنشأت عن ذلك المذاهب وتشعبت الآراء وكان من زعمائه الاقدمين افلاطون ومن الحديثين دي كرت

اما افلاطون فزعم ان وجود النفس قد سبق اتحادها بالجسد فنظرت صور الاشياء الممثلة للجواهر مع كونها في الخارج عن النفس ثم طُرحت النفس في الجسد كما يطرَح مذنب في سجن لاثم قد ارتكبته فنسيت جميع ما كانت تعرفه فاتت والحالة هذه الى الحياة ولها صور حيةً شاهدتها في سابق حياتها ولكن لما كان انشاء الاشياء على مثال تلك الصور كانت النفس تستيقظ لهذه الصور بتوسط الاحساسات التي تمكّنها من ادراك الموضوعات التي نشاهدها فيما يبدو عنها من التاثيرات الحاضرة وعليه فلا يكون العلم بالشيء الا تذكر ما قد عرفناه من قبلُ . وقد جاء افلاطون بمثل صبي تاييدًا لما

اتى به فقال ما ملخصه · ان الصبي وان لم يتعلم شيئاً فقد يجيب عما يُقترح عليه من المسائل العويصة اذا ما تدرجتَ في اقتراحها عليه وسبكتها على هيئة ترد عليه شيئاً فشيئاً

٤١١ لا يخفى ان هذا المذهب محال لاسباب · منها · اعتماده على سبق وجود النفس واتحادها بالجسد عقاباً لها · وهذا الاعتماد محال كما سبق بيانه · ومنها · تعليمه ان تصورات النفس طبيعية وان النفس لا تفقد طبيعتها باتحادها بالجسد · ولكن هل ينسى الانسان ما يعرفه من اصل طبعه فاتحاد النفس اذن بالجسد لا يقتضي بان يكون سبباً لنسيان النفس لما يختص بها من الصور · ومن توقيفه التذكُّر والنسيان معاً على الاتحاد بالجسد وهو تضارب لا يخفى على بصير · ثم مثل الصبي لا يثبت ما اتى به افلاطون اذ لا يشير سوى الى ان للصبي من اصل طبعه قوة بها يقتدر على الادراك متدرجاً من المبادي العامة الى الخاصة فيجيب على ما يُلقى عليه من المسائل

٤١٢ اما الديكرتية فيقسمون التصورات الى متيأتية ومكتسبة ومتولدة · وهم يريدون بالاولى تلك التي تتاتى للنفس عن التأثيرات التي يُبديها في الحواس فعل الاشياء الخارجية كتصور الشمس مثلاً وبالمكتسبة تلك التي تؤلفها عن جمع تصورات مختلفة تحصل النفس عليها كتصور جبل من ذهب · وبالثالثة · تلك التي تولد مع النفس من اصل الفطرة · وهذا القول انما عماده امران اولهما · ان

ماهية النفس انما تقوم في معرفتها الحالية لزعمهم ان الله سبحانه قد اعطاها المعرفة كما انه اعطاها الماهية والوجود · ثانيهما · ان اصل التصورات لا يمكن تغييره بتوسط الحواس وكلاهما باطل اما الاول فلان المعرفة وقوة الادراك نفسها لا يمكن لها ان يقوِّما ماهية النفس كما سبق بيانه في محله واما الثاني فلا يمكن ان ينتج عنه تولد التصورات بل ان للنفس قوة اخرى بها تقتدر على تحصيل هذه التصورات · غير ان دي كرت بقي متردداً في هذا الامر على انه يؤخذ من كلامه انه يريد بالتصورات المتولدة قوة طبيعية في النفس تمكّنها من الادراك فلنا والحالة هذه ان نسأله · فلماذا والحالة هذه لا تكون التصورات كلها متولدة ولماذا يفترض ان منها ما يكون متأتياً ومنها مكتسباً ولماذا لا تظهر هذه التصورات في النفس من اصل فطرتها وبدء وجودها ولماذا لا يشير اليها الحس الباطن وهو الشاهد القوي على الانعطافات الباطنية او كيف تبقى راقدة الى ان تتقوّى الحواس ثم اي تصور لا يمكننا ان نحصل عليه بتوسط الحواس فان قوة التجريد تهدينا الى تصور الموجود والوحدة والى تصور الله وجميع التصورات الادبيـــة

٤١٣ زعم روسيميـنيوس ان في النفس من اصل فطرتها حضور الاشياء كافة على هيئة مبهمة الا ان النفس تبسط هذه الاشياء وتتبينها بما لها من القوة الطبيعية المتولدة فيها وذلك بمقتضى ما تبديه الاجسام

في الحواس من التغيرات المختلفة وعليه فانها تحصل على بيان الاشياء وادراكها الممتاز · وهذا المذهب باطل بدليل ان حضور الاشياء كافة في النفس محال وان على هيئة ملتبسة اذ ان ذلك خصيص فيه تعالى اسمه وحده لانه علة الاشياء كافة · قال القديس توما · ان العقل الذي يدرك جميع الاشياء من اصل جوهره لا بد من ان يكون من اصل طبعه حاصلاً على جميع الاشياء على هيئة مجرّدة عن كل مادة اما هذا فيختص به تعالى وحده بان يحيط من اصل طبعه بجميع الاشياء على هيئة مجردة عن كل مادة ذلك من جهة احاطة العلة بمعلولاتها فالله وحده اذن ان يدرك جميع الاشياء من ذات طبعه · اما النفس والملاك فهما بمعزل عن ذلك · هذا ولا حاجة الى تفنيد ما اتى به روسمينيوس من المبادي لتأييد مذهبه لانه مذهب تافه لا يكاد يقول فيه احد

فصل

في ابطال مذهب العلوية

٤١٤ اعلم ان المراد بمذهب العلوية ما اتى به فلاسفة المانيا الحديثون من اختلاف الاراء في تفسير اصل الادراك البشري زاعمين ان النفس انما تؤلف لذاتها موضوعات ادراكاتها ونحن نسميهم علويةً نسبة الى العلى لانهم يتجاوزون حد كل اختبار ويعلونه سعياً بتبيان اصل الادراكات من المتقدم اي بتحليل الادراك نفسه بمعزل عن

كل اختبار باطني وخارجي · اما زعيم هولاء الفلاسفة ومنشيء ما ذهبوا اليه فهو كنسيوس الالماني الذي ولد سنة ١٧٢٤ ومات سنة ١٨٠٤ واما ملخص ما ذهب اليه فهو انه ميز في الادراك شيئين وهما المادة والصورة فالمادة متغيرة عارضة تصدر عن المواضيع الحسية باطنية كانت او خارجية · اما الصورة فثابتة كلية لا يعتريها تغيير تصدر عن طبيعة العقل نفسه فيكون تصوُّر الشيء وابراز الحكم عليه شيئاً واحداً وعليه فلا بد لصور الادراك ان تكون على قدر صور الاحكام ولذلك فقد ذهب الى ان للعقل البشري اثنتي عشرة صورة متولدة فيه سماها مقولات وهي : الوحدة · والكثرة · والكلية · بالنظر الى كمية الاحكام اي من حيث شمول الموضوع لواحد او كثير او الكل · ثم الايجاب · والسلب · والتخصيص في المهملة ثم الجوهر · والعرض · والعلة · والمعلول · والتبادل · اوالفعل والانفعال بالنظر الى الاضافة اي العلاقة التي بين الموضوع والمحمول فالجوهر والعرض يدوران على تلك الاحكام التي ينطبق فيها المحمول على الموضوع انطباقاً مطلقاً · والعلة والمعلول على تلك التي يتم الانطباق فيها شرطياً · والفعل والانفعال على تلك التي يُحمَل فيها على الموضوع محمولات كثيرة بحيث اذا وُضع الواحد رُفعت الاخرى واذا رفعت بقي الواحد · ثم مقولة الامكان واللاامكان والوجود واللاوجود والضرورة واللاضرورة وهذه المقولة تنطبق على القضايا

الموجهة . فاذا ما طابق العقل هذه الصور المنتقشة فيه على المبادي الحسية استوعب موضوعات ادراكه وعليه فاننا ندرك الاشياء باستخلاص المحمول عن هذه الصور وتطبيقه على المبادي الحسية لا عن اختبار ولا عن معرفة ذاتية . اما الفلاسفة الذين اخذوا عنه وشرحوا مذهبه فعلموا ان مبادي الادراك لا ينبغي اخذها عن موضوعات في الخارج عن النفس وقد اجمعوا على ان النفس وحدها هي علة الادراك تولف لذاتها موضوعات معارفها وكان من احدهم فيختوس ان قال . ان للنفس ان تخلق بما لها من القوة الطبيعية موضوعها المعقول حتى نفسها ذاتها

٤١٥ قضية ١ . ان الصور التي يجتهد كنسيوس في ان يثبت كونها انفعالات متولدة في العقل ١ . تتضمن تناقضاً بذاتها . ٢ . وتعليمه بخصوص الاحكام التاليفية من المتقدم يضاد طبيعة العقل كل المضادة

اما الجزء الاول فبيانه ان هذه الصور على ما ذهب اليه كنسيوس انما هي تصورات فارغة عرية عن كل موضوع وعليه فلا تمكن العقل من ادراك شيء لانها لا تولد في العقل الا عقيب الاحساسات والحال ان التصور الذي لا يمكن العقل من ادراك شيء فليس تصوراً بل نفي التصور اي الادراك فهذه الصور اذن تصورات ولا تصورات معاً . ثم ان هذه الصور التي يقررها كنسيوس هي مشتركة في صور

اخرى تضاددها راساً كصورة الضرورة مثلاً واللاضرورة والامكان واللاامكان الخ فلو كانت اذن هذه الصور من انفعالات العقل الذاتية لا تفق في العقل انفعالات يناقض بعضها بعضاً وهذا باطل

اما الجز الثاني فبيانه : ان الحكم من المتقدم انما حكم تحليلي يؤخذ من تحليل الموضوع نفسه اما بواسطة اي بالبرهان واما بغير واسطة . واما الحكم التاليفي فهو من المتأخر طبعاً اذ لا يمكن للعقل في مثل هذه الاحكام ان يفقه ما للمحمول والموضوع من العلاقة الذاتية فلا يمكنه ان يقرر ما بينهما من النسبة الا بتوسط الاختبار وعليه فلو امكن وجود احكام تاليفية من المتقدم لتعذر على العقل ان يدركها بتحليل الموضوع او بتوسط الاختبار اي انه يؤلف الحكم بغريزة عمياء وهذا باطل و يناقض طبيعة النفس البشرية ذاتها فيسقط والحالة هذه تعليم كنسيوس

٤١٦ قضية ٢ . لا يمكن للنفس ان تكون علة ادراكها الوحيدة

وذلك لو كانت النفس علة ادراكها الوحيدة للزم القول بان صور الاشياء لا تتأتى اليها من الاشياء ذاتها ولا عن علة خارجية عنها بل للزم ان تكون فيها من اصل الفطرة والجوهر اما هذا فخصيص بالجوهر الالهي فقط لأنه تعالى من كونه علة الاشياء فلا بد من ان تكون فيه صور جميع الاشياء من اصل جوهره فلا يمكن القول اذن

بان النفس هي علة ادراكها الوحيدة ما لم نقل انها هي والعقل الالهي شيء واحد اما هذا فهو عين مذهب الحلول وهو باطل

٤١٧ قضية ٣ · محال ان تدرك النفس الاشياء من حيث انها تُنشئها

وذلك لو كانت النفس تدرك الاشياء من حيث انها تنشئها لكانت تنشيء بالحقيقة اشياء لا تعلم انها تنشئها وهذا باطل لأن كل فاعل انما يفعل بمقتضى طبيعته فالنفس اذن من كونها عاقلة لا يمكن لها ان تفعل شيئاً بدون ان تعرف ماذا تفعل متخذة معرفتها مثالاً لعملها فالنفس اذن لا تدرك الاشياء لانها تنشئها بل تنشيء الاشياء لانها تدركها · وعليه فقد ضلَّ اولاً فيختوس بقوله ان الادراك ابداع لان النفس ليست منشئة لما تدركه · ثم لأن الادراك كمال يلحق المُدرِك مع ان الابداع فعل ينتقل في الخارج عن المبدع لانه ليس بكمال للموضوع المدرِك بل المدرَك · ثانياً · وقد سقط القول بان النفس تبدع ذاتها بما انها تدرك ذاتها على انها لو كانت تهب ذاتها الوجود بما انها تدرك ذاتها لادركت ذاتها وفعلت قبل وجودها وهذا باطل لحصول الادراك حينئذ بدون مدرِك والفعل بدون فاعل

الفصل السابع
في بيان مذهب الانتولوغيين

٤١٨ اعلم ان هذا المذهب قد اتى به اولئك الفلاسفة الذين

يزعمون ان النفس تشاهد الله سبحانه اي انها تدركه بلا واسطة فينشأ عن هذه المشاهدة اصل التصورات والادراكات البشرية · وقد قال احدهم وهو مالبرنش الفرنساوي ان اتحاد النفس بالله سبحانه اشد منه بذاتها · ولما كانت جميع صور الاشياء فيه سبحانه كانت النفس تشاهد جميع الاشياء وتدركها فيه تعالى اسمه وعليه فقد انتج ان الله وحده معقول وجميع الاشياء لا تصير معقولة الا فيه تعالى · والانسان انما يعقلها بذات النور الذي يعقل به الله سبحانه فخلاصة دعواهم انما تنحصر في قولين اولهما · ان النفس تدرك الله سبحانه بلا واسطة · وثانيهما · انها فيه تعالى تدرك اسباب الاشياء طرًّا والحقائق الابدية ونحن لا ننقض سوى الدعوى الاولى لاننا قد اسلفنا ما يفند الثانية في الكلام عن قوى النفس · ثم لأن كذب الثانية انما يلي كذب الاولى على انه اذا تعذَّر على النفس ادراك الله تعذَّر عليها ايضاً ادراك الحقائق فيه وبه ولكن قبل ان نأخذ بتفنيدها نذكر شيئاً بخصوص معنى ادراك الشيء بلا واسطة

٤١٩ اعلم ان المراد بالادراك الذي يتم بلا واسطة او المشاهدة ما يدرك به الشيء في ذاته · اما الشيء فيدرك في ذاته اذا ما أُدرك اما بماهيته التي تحضر للقوة الدرَّاكة من حيث انها معقولة او بمثالها الخاص الذي تتمّ صورته في القوة الدراكة فنشاهد النور مثلاً بلا واسطة لانه حاضر للباصرة وكذلك مشاهدة الحجر فانها تتم بلاواسطة

لان العين تشاهده بمثاله الخاص الذي ياتي اليها عن الحجر بلا واسطة
وهذا الادراك انما نسميه مشاهدة بالنسبة الى المشاهدة الحسية وهو
يمتاز عن الادراك الذي لا يحصل به ادراك الشيء في ذاته بل في
شبيهه او في صورته بحيث لا يتخذ المدرك ما يتمثله من المثال عن
الشيء المدرَك نفسه بل عن شيء يلزم عنه كادراك انسان مرتسم
في مرآة

فيؤخذ مما تقدم ان المشاهدة العقلية انما يقتضيها امران اولهما ·
ان المبدا الذي يتم به ادراك الشيء انما يلزم ان يكون خاصاً بالشيء
نفسه والا بطل ان يكون الشيء مدركاً في ذاته وبلا واسطة ·
ثانيهما · ان يكون للمبدا مشابهة كاملة مع الشيء واتحاد في الوجود
المعقول والا بطل ان يكون الشيء مشاهداً في ذاته بل في ظله فاذا
كان الكلام في الله سبحانه ومشاهدته فلا يمكن لهذا المبدا ان يكون
في الخارج عنه تعالى اسمه لان كل شيء في الخارج عن الله سبحانه
فهو بعيد عنه بما لا نهاية لهُ فلا يمكن لهُ والحالة هذه ان يكون مبدأً
به يدرك الله في ذاته فالمبدا اذن الذي بتوسطه يمكن ادراك الله لا بد
من كونه قائماً فيه تعالى اسمه · ولما كان كل ما في الله واحداً متحداً
بجوهره كان المبدا الذي تتم فيه المشاهدة هو جوهر الله الذي يقوم
مقام الصورة المعقولة التي يتم بها تعقل العقل · قال القديس توما ·
لا سبيل الى مشاهدة الله بلا واسطة ما لم يتحد جوهره الالهي بالعقل

نفسه فالمبدا اذن الذي تتم فيه مشاهدة الله سبحانه هو قائم فيه غير خارج عنهُ

٤٢٠ يزعم الانتولوغيون ان المبدأ الذي تتم به مشاهدة الله ليس هو الجوهر الالهي بل الذات الالهية فمن العجيب كيف لا يلتفتون الى ان الله سبحانه كلي البساطة في ذاته وكل تمييز بين جوهره وذاته وصفاته محال يصادم الطبيعة الالهية نفسها · نعم لو سلَّم الخصوم بان ادراكه تعالى يتم من المتأخر برعاية الخلائق لامكن التمييز بين جوهره وذاته وصفاته لقصر العقل واختلاف ظهوره في الخلائق ولكن لما كان الكلام في ادراكه بذاته وبلا واسطة استحال كل تمييز بين جوهره وصفاته اذ يستحيل ادراك شيء من هذه دون ادراكه كله تعالى اسمه كما ينبئك به الفصل التالي

فصل

في ابطال مذهب الانتولوغيين

غاية ما نقصده في هذا البحث بيان محال هذا المذهب ونقويض الاساس الذي اثبتوه على زعم ان النفس تشاهد الله طبعاً

٤٢١ قضية ١ : لا يمكن لعقل مخلوق وعلى الخصوص العقل البشري ان يشاهد الله سبحانه

هذه القضية تشمل جزئين فالاول يتبين فيه على وجه الاجمال ما يقتدر عليه العقل المخلوق · والثاني ما يقتدر عليه العقل

البشري على الخصوص

قد ابنا ان الصورة المعقولة اي المبدا الذي بـه يدرك الله بلا واسطة لا يمكن ان يكون غير الذات الالهية التي تتحد بالعقل كالصورة المعقولة فعليه اقول : ان العقل لا يمكن له ان يدرك شيئاً من اصل طبعه ما لم يكن متهيئاً من طبعه للمبدا الذي به يتم ادراك ذلك الشيء. اي لتلك الصورة المعقولة التي تجعل العقل مدركاً بالفعل . ولكن العقل المخلوق لا يمكن له ان يكون متهيئاً من اصل طبعه لان تتحد به الذات الالهية اتحـاد الصورة المعقولة اذ لا بد لهذه الصورة من ان تكون من الجنس نفسه الذي يختص به العقل على انه اذا تجاوزت حد هذا الجنس قصر العقل عن قبولها وليس من احد ينكر ما للذات الالهية من التجاوز غير المتناهي وعليه فلا يمكن للعقل ان يدرك الله بذاته وبلا واسطة

٤٢٢ اما الجزء الثاني فبيانه . ان الادراك العقلي لا يتم في الانسان ما لم يسبقـه الادراك الحسي ويأتي بشيء يمكن العقل من تحصيله وعليه فلا يمكن لموضوع العقل ان يكون شيئاً عقلياً صرفاً بل شيئاً مجرداً عن اللواحق المادية ولذلك فلا يمكن لنا ان نتصور الجواهر الروحية او ندرك شيئاً منها ما لم نرجع الى الاشبـاح وان لم يكن لهذه الجواهر اشباح في ذاتها . هذا ومن المقرر ان العقل البشري لا يمكنه ان يترقى الى ادراك الله سبحانه الا ببعض صور ينتزعها عن

المحسوسات اما مثل هذا الادراك فيختلف كل الاختلاف عن إدراكه بذاته كما هو في ذاته اذ ليس لصورة مخلوقة ان تمثله تعالى كما هو في ذاته فكيف يمكننا والحالة هذه ان ندركه من اصل طبعنا . ومن العجيب كيف تكون النفس متمتعة بهذه الرؤية الدائمة التي يتخيلها الانتولوغيون وهي مع ذلك تجهلها وان كانت من ذاتيات الطبيعة فلابد والحالة هذه من احصاء ما يتخيلون بين غرور يتوهمونه واوهام لا يحلو لها بطائل

٤٢٣ قضية ٢ . هذا المذهب يقتاد الى نتائج باطلة وعليه فلا بدّ من رفضه

اولاً . يعلّم ان مشاهدة الله تتم راساً وبلا واسطة وهذا باطل اذ لم يتصل اليها احد من الانتولوغيين انفسهم وان اجهد نفسه فان مشاهدة الله لا تتم الا بالتجريد ونور الايمان كما اشرنا اليه آنفاً

ثانياً . يعلّم ان حقائق الاشياء انما تتحد بالذات الالهية والانسان يشاهدها فيه تعالى ولكن كيف يشاهدها وهو لا يشاهد الذات لانهم يفرقون بين الذات والله ويقولون ان العقل يشاهد الله لا الذات الالهيـــة

ثالثاً . انه يقتاد الى مذهب العقليين فان مـــآل هذا المذهب تفسير اسرار الديانة على وجه يحصرها بين حدود العقل ومداركه والعقل لا يمكن الانتولوغيين من مشاهدة الاسرار واستيعابها وان

شاهد الله فيلزمه والحالة هذه ان ينكرها وينضم الى حزب العقليين

رابعاً ٠٠ يقتاد الى مذهب الحلول على ان الاشياء انما هي معقولة من حيث انها موجودة وعليه فكل كون لهُ الوجود في ذاته فهو معقول في ذاته وكل ما لا يكون معقولاً في ذاته لا يكون له وجود في ذاته كالدائرة المربعة ٠ اما الاشياء على زعمهم فليست معقولة في ذاتها بل في الله فوجودها اذن ليس بذاتها ولا يختص بها انما هو اشتقاق يصدر عن الله وهذا ما يزعمه الحلولية وايضاحاً لذلك لا بد لك من ان تعتبر الاشياء حقيقية الوجود في ذاتها وان تعلقت فيه تعالى فان اعتبرتها من حيث ابتداعها فلا سبيل الى ادراكها الا بفعله سبحانه الخالق لانه ابدعها ووهبها الوجود وان بذاتها الوحيد الخاص بها والذي يميزها عن الله فهي معقولة في ذاتها لا في الله فان قمت نكيراً على ذلك كما يفعل الانتولوغيون انتزعت عنها حقيقة وجودها الخاص وهويت في مذهب الحلولية

خامساً ٠ انه يزيل كل فرق بين النظام الطبيعي والخارق الطبيعة على انه يعلم ان في وسع الانسان ان يشاهد الله وان في قيد الحياة كما يشاهده في دار الخلد بعد الممات ٠ قال القديس توما ٠ ان مشاهدة الطوباوي تختلف عن مشاهدة المسافر ليس من جهة زيادة كمال او نقصانه بل لان الاول يرى والثاني لا يرى

ان اللبيب يتصيد مما قدمناه ما يمكنه من حل ما قد يقترحه

الانتولوغيون من الاعتراضات وعليه فلا حاجة الى ايرادها فان مدارها متوقف على اتحاد العقل الالهي بالعقل البشري مع ان التفاوت ظاهر لا يخفى على ذي بصيرة

الفصل الثامن

في بيان المذهب الحقيقي

٤٢٤ اعلم ان ما اتينا به من ابطال ما تقدم من المذاهب ينبئك ان اصل التصورات والادراك البشري لا يصدر اولاً · عن احساسات متبدّلة اذ لا يمكن للنفس بتوسط الاحساس ان تدرك الا ما ينحصر في دائرة الاحساس لا يعرب عن التصورات الكلية ولا عن حقائق الابدية . ثانياً · ولا عن تصورات متولدة اذ يصبح الطبع البشري كاملاً نظير طبيعة الملائكة . ثالثاً · ولا عن فعل العقل وحده لئلا تمسي النفس عرية عن كل حقيقة خارجية. رابعاً · ولا عن مشاهدة الذات الالهية لتعذر ذلك والانسان مسافر . خامساً · ولا عن مادة ينحصر فيها كل فعل التعقل كما سبق تفنيده في الكلام عن بساطة النفس فبقي والحالة هذه ان يكون اصل الادرك مبتدئاً عن الحواس منتهياً في العقل كما نبينه في هذا الفصل ونحن نسمي هذا المذهب بيخولوغيا وهي كلمة يونانية معناها الكلام عن النفس والمراد به اتحاد النفس بالجسد لتحصيل الادراكات · واعلم ان اول من اتى بهذا المذهب المعلم الاول ارسطاطاليس فاخذ عنه لفيف الفلاسفة في

القرون المتوسطة شرقاً وغرباً فدافعوا عنه وتعمدوه في جميع اقوالهم وقد ابنا ووضحنا في الكلام عن القوى كيفية نشأته في الانسان بما يصدع رداء كل شك فجلّ ما نضعه الآن استرجاع ما اوردناه هناك مثبتين ان هذا المذهب لجدير وحده بان يمكنّا من تفسير اصل التصورات والادراك

٤٢٥ اولاً · لايمكن تفسير اصل الادراك الابالتعويل على الحس والعقل معاً

وسببه · ان هذا الكلام يلائم طبيعة العقل البشري فيما يتحراه من اقتباس المعارف اذ من ذاتياته ان لا يترقى الى لادراكات الاولية ما لم تفيضها الحواس ويكملها العقل بما له من القوة الخاصة اذ لا يخفى على بصير ان طبيعة العقل البشري انما تقضي بانشاء الادراك عن الحواس فان في الانسان مبدا واحد يحس ويدرك معاً لان فيه نفساً واحدة وهي عاقلة وحساسة معاً كما وضحناه في الكلام عن النفس وهذه النفس بحكم خلقها متحدةً بالجسد تصبح موضوع القوى النفسانية ايضاً · اما هذا الاتحاد بين القوى العقلية والنفسانية فمن شأنه ان يجعل ماهية الاشياء موضوعاً مناسباً للعقل ذلك باعتبار وجودها في نفس المادة بحيث لا تكون معقولاً محضاً ولكن الاشياء التي وجودها في المادة لا يمكن ادراكها الا بتوسط القوى النفسانية فطبيعة العقل اذن انما تقتضي بعدم امكان تحصيل ادراكاته الا بتوسط

القوى النفسانية

٤٢٦ ثانياً ٠ ان طبيعة العقل البشري تقضي بان تحسُن القوة العاقلة ما يكتسبه المرء من المعارف بتوسط الحواس لأن العقل وان كان متحداً بالجسد الا انه يستتم افعاله الخاصة بمعزل عن المشاعر وعليه فلا بد من ادراكه لماهية الاشياء بخلاف ما تتصل اليه بتوسط الحواس بان يدركها مجردة عن اللواحق المادية فتصبح والحالة هذه كلية غير ان النفس لا تتصل الى مثل هذا الادراك ما لم يكن فيها قوة تعلو الحواس وتكمل ما تتصيده عنها وهذه القوة انما نسميها العقل الفعّال كما قدمناه في الكلام عن القوى او قوة التجريد فاذن

يعترض اولاً ٠ ان العقل قبل ان يتعقّل الصورة العقلية اما انه يعرف الشيء الذي تمثله الصورة او لا يعرفه اما الاول فلا يمكن التسليم به لان العقل يكون حاصلاً على صورة الاشياء قبل ان يتمثلها ولا الثاني ايضاً لأن العقل لا يمكن لهُ ان يصوّر في ذاته صوراً لا يعرفها فلا يمكن اذن تفسير الادراك بحسب ما يعلمه البسيخولوغيون

ويجاب بتمييز الجزء الثاني من الكبرى وهو قوله اولاً يعرفها بانه لا يعرفها بالفعل مسلم ٠ ولا بالقوة منكر ٠ على انه مهيأ من اصل طبعه لان يعرفها متى وردت عليه اذ من ذاتياته قوة التجريد والادراك واميز الجزء الثاني من الصغرى وهو قوله ٠ لا يمكن للعقل ان يصور في ذاته صور اشياء لا يعرفها لأن العقل على فرض تعريه عن قوة

التجريد والادراك مسلم . بان لا يمكنه ذلك على فرض تمته منكر . على اننا قد بينا في الكلام عن القوى ان العقل الفعّال انما يتمثل الصورة العقلية بقوة التجريد الذي يستتمه من اصل الفطرة على الخيال على طريق السذاجة لا التقسيم والتركيب وعليه فلا يلزمه سوى حضور المثال في الخيال

٤٢٧ الحاج : ان العقل لا يمكنه ان يجرّد عن الافراد ماهية كلية ما لم يكن حاصلاً على تصوُّر كلي فلا يمكنه اذن بقوة التجريد ان ينتزع صورة كلية فهو بالاحرى يقتضيها

ويجاب بانكار المتقدم لان التجريد لا يقتضي كون النفس حاصلة على تصوُّر سابق كلي انما يقتضي فقط حضور الموضوع للنفس وهذا الموضوع انما هو الخيال الذي تحتجب فيه الماهية الشائعة بين كثير فالتجريد اذن يلزمه سبق ادراك مولف يمثّل الماهية وما لها من اللواحق المادية والعقل ينتزع تلك الماهية عما لها من اللواحق ويخصها بموضوعه ثم يلتفت الى تلك الماهية فيخصها بالتصور الكلي فادراك التصور الكلي اذن انما يؤخذ عن التردد فيما يقتبسه العقل بتوسط التجريد فلا يمكنه والحالة هذه ان يسبق التجريد

مقالة

(في علم التحقيق)

١ اعلم ان الحقيقة لا بد لها من دلائل تمكن المرء من استنباطها والوقوف عليها لانها وان كانت في ذاتها واحدة الا انها لا تبدو للعقل على وتيرة واحدة لما للاشياء من الانواع والصور المختلفة وما للعقل من القصر في استيعابها وعليه فقد وضعت الحكماء مقالة يبحث بها عما للحقيقة من الاعلام المسفرة دحضاً لبعض توهموا انه ليس في وسع الانسان ان يستوعب الحقيقة . وقد جرت العادة بتسميتهم اللاأدرية اما النظام الذي نتحرّاه في عقد هذه المقالة فهو التكلم اولاً عن الحقيقة اجمالاً . ثانياً . عن قوة كل دليل بمفرده . ثالثاً . عما لهذه الدلائل في القوة الادبية . رابعاً . عن نقض تعليل اللاادرية بجملته

المبحث الاول
في الحقيقة اجمالاً

الحقيقة يكون اعتبارها اما بذاتها واما بالنظر الى العقل الذي يستوعبها واما بالنظر الى الدلالة عليها

الفصل الاول

في اعتبار الحقيقة في ذاتها

٢ اعلم ان الحقيقة قياس توزَن عليه الاشياء فان طابقته كانت الاشياء صادقة حقيقية والا فكاذبة وهي في العقل اولاً وفي الاشياء ثانياً . اما في العقل الالهي فبالنظر الى الامور الطبيعية وغيرها . واما في البشري فبالنظر الى الاشياء الصناعية وعليه فيقال ان هذا الشيء حقيقي اذا ما ظهرت فيه اعلام الصور التي في عقل الصانع له كوجود صورة البيت في عقل البنّاء . فلما تقصى الفلاسفة ذلك ووقفوا عليه عرّفوها بانها مطابقة العقل والشيء وهذا التعريف الذي اتى به الفيلسوف يشمل نوعيَ الحقيقة وهما وجودها في العقل والشيء معاً . وقال ابن سينا فيلسوف الشرق . حقيقة كل شيء خاصيــة وجوده الذي ثبت له اي في اصله ومنتهى امره . وهي اما عقلية وهي تسليم العقل بالشيء المعقول كما هو في ذاته واما الهية وهي ثبوت الاحوال للاشياء في نفسها بقطع النظر عن جعل جاعل واعتبار معتبر . واما ادبية وهي كل جملة كان الحكم الذي دلت عليــه الالفاظ كما هو في الاشياء وهذه الاقسام يرجع اليها جميع انواع الحقيقة من عرفية وتاريخية وغيرهما

الفصل الثاني

في الحقيقة بالنظر الى العقل الذي يستوعبها

٣ من الحقائق ما يعرفه الانسان من اصل الفطرة كالوجود الذاتي والعالم وما يرد عليه من الاحساس ومنها ما لا يعرفه فيكون بالنظر اليه اما في حالة الشك او الظن او اليقين

اما الشك فيحمل النفس على التردد بين امرين ليس لاحدهما مزية على الاخر تستميل النفس اليه وذلك اما لأن النفس لا ترى في احد الامرين ما يستميلها اليه . واما لانها ترى في كلا الامرين موازنة تحملها الى كليهما على السواء فهي والحالة هذه اشبه بالميزان فكما ان الميزان تستمر كفتاه متوازنتين عند عدم الزيادة في احديهما كذلك النفس تستمرّ موقوفة عند عدم ترجيح احد الامرين المترددة بينهما . فان كان ما يحملها على التردد هو جهلها لما الكل من الحجج المرجحة من القوة كان الشك سلبياً وان تبينت موازنة بين حجج كلا الامرين كان الشك وضعياً

واما الظن باعتبار تقابله باليقين فهو اعتقاد النفس الراجح باحد الامرين المترددة بينهما مع احتمال النقيض . والنفس تعتقد باحد الامرين اما لانها تستوضح حججه دون الآخر اولانها تفضل ما له من الحجج على نقيضه لانها تتخيلها اقوى متانة واما قولنا مع احتمال النقيض فلأن ما تستوضحه النفس من الحجج غير كافٍ لحملها على

التصديق · ولذلك قد يكون الظن ضعيفاً او قوياً بمقتضى ما يؤيده من الحجج فان كانت هذه الحجج ضعيفة جداً يسمى الظن وهماً · وامثال ذلك يجده كلٌّ من نفسه فيما يتحراه من الامور

واما اليقين فهو اعتقاد النفس بقضية انها مطابقة للواقع غير ممكنة الزوال غير ان النقيض قد يكون صادقاً او كاذباً بمقتضى مطابقة الحكم للواقع او عدمه فالكاذب يسمى ضلالاً ويُعرَّف بانه اعتقاد النفس بحكم تقرره على شيء غير مطابق للواقع

٤ اعلم ان اليقين ينقسم الى الهي وطبيعي وادبي · فالالهي يعتمد اعتقاد النفس فيه على ماهية الاشياء وحقيقتها كمساواة الخطوط الخارجية عن نقطة الدائرة لان العقل يدرك هذه الخاصية ناشئة عن ذات ماهيتها · والطبيعي يعوّل اعتقاد النفس فيه على شيئين وهما النواميس الطبيعية والاستقراء كاليقين بانجذاب الاجرام نحو مركز الارض · والادبي يستند اعتقاد النفس فيه على الاخلاق او الشهادة البشرية كاليقين بانتصار الملك اسكندر على الاعجام · وان السبب يستميل المرء الى اقتراف الزلة

فيؤخذ من ثم ان اليقين الالهي قوي نقيضه محال اذ لا يمكن للاشياء ان تتعرّى عن حقائقها واما اليقين الطبيعي والادبي فشرطي اي على تقدير استقامة النواميس الطبيعية والادبية

الفصل الثالث

في دلائل الحقيقة

٥ اعلم ان الوسائط التي تمكّنا من ادراك الحقيقة على وجه اكيد انما نسميها دلائل الحقيقة عملاً بما اجمع عليه الحكماء اذ انها تمكّننا من الحكم على ما هو حق في اي شيء كان وتحملنا على اليقين بما نأتي به من الاحكام الا انه لا بد من ذكر ما للحقائق من الاجناس المختلفة بياناً لما هي عليه هذه الدلائل

٦ ان الحقائق التي نقدر ان ندركها منها اكتسابية ومنها ضرورية فالاكتسابية مدارها على حوادث يتوقف تحصيلها على نظر في الاختبار الباطني او الخارجي . والضرورية بخلافها وهي مناطة بارتباط الاشياء ونسبة التصورات بعضها لبعض ولكن كل من الضرورية والاكتسابية اما اولي واما اعتباري فالحقيقة الاولية واضحة بذاتها لا تقبل زيادة ايضاح والاعتبارية لا تمكن العقل من حمل الموضوع على المحمول الا بتوسط الجعل والاعتبار فالوجود الذاتي مثلاً والعالم حقائق اكتسابية اولية . واما قولك كل جسم ثقيل والانكساف انما يتمّ بتوسط الارض بين الشمس والقمر فاكتسابية اعتبارية وقولك : الكل اعظم من جزءه حقيقة ضرورية اولية وقولك الجوهر الروحي حرٌّ فضرورية اعتبارية

٧ اعلم اولاً . اننا ندرك الحقائق الاكتسابية الاولية بتوسط

الاختبار الذي يتم بلا واسطة والمبلغ اليه اما الوجدان بالنظر الى ما يجده الانسان من نفسه من الانفعالات · واما الحس بالنظر الى المحسوسات · ثانياً · اما الحقائق الضرورية الاولية فندركها بقوة العقل ثالثاً · واما الحقائق الاعتبارية ان كانت اكتسابيــة فنستوضحها بقوة الاستقراء وان ضرورية فبقوة الانتقال الفكري والقياس فهذه اخص الدلائل التي تسفر عن الحقيقة

٨ ويضاف عليه واسطتان أُخريان وهما الذهن والاسناد اما الذهن وان لم يبدِ لنا شيئاً جديداً فانه يسترجع ما يسبق ادراكه وعليه فهو شرطٌ ضروري بدونه لا يتم الادراك البشري · والاسناد يشمل اما الحوادث التي نختبرها بانفسنا واما الاعتقادات التي قلدناها الاخرون وهي اما لاهوتية واما بشرية بمقتضي اصل مسندها وهو اما الله عز وجل واما الانسان وعليه فتكون دلائل الحقيقة خمسة وهي : الوجدان والحس والقياس والذهن والاسناد

٩ اعلم ان الاسناد انما يسمى واسطة اليقين الخارجية لاستنادنا على شهادة الاخرين في الوقوف على الحقيقة غير انه وان كان وساطة خارجية فقد يندرج مع ذلك بين الوسائط الباطنية اذ يتعذر وجوده بدونها بدليل ما نحتاج اليه من الدلائل الباطنية في تقرير شهادتــه وهو يشمل التاريخ والآثار · اما باقي الدلائل فتسمى باطنية لانها ينابيع موجودة في ذات النفس من اصل الفطرة على هيئة تمكنــا من

تقرير حقيقة الحكم من حيث ادراكنا ما بين المحمول والموضوع من الاتفاق او المنافاة . وقد يتم بيان الحقيقة بالحد والتجزئة والعلة والمعلول والظروف والتشبيه والمذهب الكلامي والتضاد غير ان ذلك جميعه يدخل في ما يأتي به الانتقال الفكري من الايضاح

المبحث الثاني

في الدلالة على الحقائق الاكتسابية الاولية

الفصل الاول

في الوجدان او الحس الباطن

١٠ اسلفنا في مقالة القوى بيان ما يراد بالوجدان وما يَرِد عليه من الانفعالات فغاية ما نتحرّاه في هذا المبحث بيان كونه دليلاً يمكّن النفس من ادراك وجودها ووجود الانفعالات التي فيها بالفعل لأَن ما لا يكون فيها بالفعل يكون موضوعه الذهن لا الوجدان وفيه قضية وهي .

١١ ان الوجدان دليل واضح من ذاته على الانفعالات الباطنية وهو لا يقبل برهاناً ولا يحتاج اليه

وذلك ان الوضوح انجلاء الامر للنفس بلوائح لا تشتبه عندها ولكن مثل هذا الانجلاء دليل واضح من ذاته على ما تشعر النفس به اذ لا يمكنها ان تشعر ولا تشعر معاً لما في ذلك من التضارب القبيح

اما قولنا لا يقبل برهاناً فلأَنه من المحال اقامة البرهان على عصمة

الوجدان بمعزل عن شهادته هو نفسه بما يرد عليــه من الانفعالات وعليه فان اردنا اقامة الدليل عليه وقعنا لا محالة في الدور الفاسد لتعويلنا على شهادته في اثبات عصمته الا انه قد يصح توضيحه بمبدا التناقض بان لا يمكن للشيء ان يكون وان لا يكون معاً

واما قولنا ولا يحتاج الى برهان لأن كلاً من المنكرين والمشككين بوجوده يسلّم به ضرورة على ان كل من ينكر او يشك انه موجود فانه يثبت انه موجود في حالة الانكار او الشك وعليه فقس ما يقول المتجاهل او المشكك في جهله او شكه · فان كنت اشك او اجهل فانا موجود اذ من لا وجود لهُ لا يعلم انه يشك او يجهل فيسقط من ثم ما يذهب اليه اللاأدرية بجميع وجوهه

فصل

هل ندرك بالوجدان ذات النفس كما هي بالحقيقة

١٢ اولاً · زعم بعض الحكماء المتأخرين ان النفس التي نقف عليها بتوسط الوجدان ليست بالحقيقة كما تظهر لنا وذلك لنقضهم مبدا العلية فانتجوا ان ما نعرفه من النفس انما هو ما يظهر لنا لا ما هي عليه بالحقيقة

ثانياً · من الفلاسفة من يعلّم اننا انمــا ندرك الانفعالات فقط بتوسط الوجدان اما ادراك الموضوع المنفعل او المفتكر فاننا نتصل اليه بتوسط الانتقال الفكري لقولهم ان الوجدان انما يمكننا من ادراك

بعض انفعالات فينا ولما تعذر وجود الانفعالات في موضوع غير منفعل او مفتكر اثبتوا ان الموضوع المفتكر انما هو فينا بالحقيقة وهو لا يبعد عن الصواب

١٣ وقال آخرون · ان الوجدان انما يمكّنا من ادراك النفس كما هي في ذاتها لان النفس لا تكون حاضرة الا بمقتضى ما هي بالحقيقة وهذا الحضور طبيعي فيها لان المحضِر والمستحضَر فيها شيءٌ واحد ولكن لما كانت النفس لا تعقل ذاتها رأساً ولا بذاتها بل بتوسط افعالها كانت لا تعقل ذاتها كما هي في الحقيقة فان كلاً منا يجد من ذاته ويفهم بالنفس مبدأ الافعال الحيويـة وموضوع الانفعالات المختلفة او جوهراً يحس في الجسد ويعقل ويريد وهذه التصورات التي لنـا في النفس لا نجدها تختلف عن التصورات التي لنا في الاشياء الخارجة التي ندركها بمعلولاتها

١٤ ما هي الافعال التي تسبق ادراك النفس لذاتها وما هو ترتيبها

اولاً · لا بد للنفس أن تشعر بذاتها · ثانياً · تبتدي تشعر بتاثيرات الاجسام الخارجة وتدركها اولاً بالحس ثم بالعقل · ثالثاً · عندمـا تستتمّ هذه الافعال تشعر بتوسط الوجدان انها ذاتية لها ولكنها لا ترجع عند ذلك الى ذاتها الرجوع الكامل ولكن عندما يتسع نطاق الادراك بعد زمان تعمل النفس الفكر في اعمالها الذاتية فتدري انها تحس وتعقل وتريد ثم تنتهي بان تتصوّر انانيتها التي نشير اليها بقولنا

انا · وان تميز بين العاقل والمعقول وعليه فيكون الانتقـال الفكري الذي يمكنها من ادراك ذاتها وذلك بتوسط افعالها لا في افعالها

١٥ تنبيهات ١ً · كل يقين تكون الانانية موضوعـة يعتمد على شهادة الوجدان لتوقفه على الشعور الذاتي · ٢ً · لا نزاع في صحة احكام الوجدان الاولية لابدائها ما يتم الشعور به · ٣ً · لا ضلال في شهادته انما الضلال قد يقع في استعمال العقل لشهادته وعليه فلا بد من التبحث فيما يتعمده العقل من الدلائل عند استناده على شهادة الوجدان · ٤ً · خلط الذاكرة به مما يستهوي العقلة في كثير من الاضاليل

فصل

في ابطال ما يرد عليه من الشبه

١٦ ١ً · كثيراً مايشكك المرء في حقيقة مايشعر به من الانفعالات اعن بغض نشأ الحركة في النفس ام عن وهم او محبة وعليه فلا يسوغ لنا ان نثق بشهادة الوجدان ثقة كاملة

الجواب · اننا نميز المقدم بان المرء قد يشكك في طبيعة الانفعال الذي يشعر به او في تسميته مسلم · بان يشكك في وجوده منكر · وعليه فيتمشى انكار النتيجة على ان شهادة الوجدان انما تبين لنا وجود ما حدث معرضة عن بيان طبيعة علله وعليه فلا بد من التعويل على غير وسائل في الكشف عنها · ولا نقل اننا نشكك في حقيقة

وجود الانفعالات نفسها لاننا لا نشكك في وجودها في حال وجودها انما قد نشكك في حقيقتها عند استرجاعها وليست والحالة هذه من مسائل الحس الباطن

١٧ ٢ٌ . قد يرى النائم والمبرسم والمجنون ما ليس له وجود البتة وعليه فلا يعوَّل على شهادة الحس الباطن

الجواب . اننا نميز المقدم بان ما قد يشعر به كل منهم ليس لهُ وجود في الخارج عن النفس مسلّمٌ . ليس لهُ وجود في النفس ذاتها منكر . الا ترى ان كلاً منهم قد يتأثر بالحقيقة مما قد يراه او يعتريه وعليه فلا انخداع في شهادة الحس الباطن انما الانخداع متأتٍ عن الريب في وجود الموثر في الخارج . وهذا ليس من مقتضيات الحس ان يكشف عنه اذ لا يناط به الا ما يحدث فيه . وقصارى القول فان المسئلة ليست في من يكون غير قادر على استعمال قواه العقلية

١٨ ٣ٌ . لا يعرب الحس الباطن عن كثير من الانفعالات كجريان الدم وضغط الهواء وجاذبية الارض وتركيب الاعضاء الخ فاذن .

الجواب . عدم اعرابه لا يدل على كذب او خداع انما قد يدل على قصر فيه الا انه لا ياتي بريب في حقيقة ما يورده . وايضاً ان من الانفعالات ما يختص بالنفس وحدها . ومنها ما يختص

بالمركب فالاولى يبديها الحس بلا مراء · والثانيـة قد لا يبديها ولا يضر ذلك بحقيقة شهادته لانها ليست من ذاتياته · وايضاً قد ينتهي المرء لا يشعر بما يرد عليه من الانفعالات التي تستمر متساوية

١٩ ٤ · قد يشعر المرء بالالم في العضو الذي يصير قطعه وفصله عن البدن فالحس الباطن اذن لا يورد الاشياء كما هي

الجواب · قيل انه وهم · وقيل على سبيل العادة · وقيل حقيقي وهو المعوّل عليه لأن النفس تُرجع الانفعالات الى محالها وهي اطراف الاعصاب انما الانخداع قد يقع في حكمها على وجودها في الحال · والحكم لا ينوط بالحس الباطن

الفصل الثاني

في ما تقتضيه الحواس لصحة شهادتها

٢٠ اعلم ان وراء ما نلتمسه بتوسط الحواس اشياء لا تحيط بها الدائرة الحسية اما لانها روحية واما لانهـا متجاوزة المحيط فالعقل يستنبطها متنقلاً من المعلوم الى المجهول بطرق يتعمدهـا بواسطة الاستقراء اما عن التعاقب والمعيّة واما عن مبادي العلية · اما المبدأ فهو الحواس الخمس وشرائطها ان تكون اولاً · سليمة والا زاغ التأثير فيها على ان الاحساس لا يكون على وتيرة واحده في سليم الاعضاء وسقيمها · ثانياً · مسوقة على حسب مايقتضيه اختلاف الموضوعات

وعليه فلا بدّ من الالتفات الى الكبير منها والصغير والغليظ والرقيق والبعيد والقريب والى البيئة التي يكون فيها الموضوع افي ماء ام هواء ام في حراك ام سكون او غير ذلك مما يزيغ التاثير ويميله عن ملتمسه فاذا توفرت هذه الشروط ابدت الحواس من اصل الفطرة ما يمكّنا من الاعتقاد بوجود الاشياء الخارجة بلا تكلف ولا روية والقضايا الآتية تثبت ما نحن في صدده

٢١ قضية ١ • ان الاحساس انما يبدي لنا من اصل الفطرة حقيقة الاشياء الخارجة

وذلك لوجوه • اولها • ان لا سبيل الى ادراك الاشياء الخارجة الا بتوسط الحواس • ثانيها • انها لا تُدرَك منها صفاتها الحسية فقط بل جوهرها ايضاً بانها حارة مثلاً او باردة لان التجريد انما يجعلها موضوع العقل فقط • ثالثها • انها تُدرك الاشياء في ذاتها بلا واسطة وان ادركتها بما يرتسم فيها لان الاشياء انما تُعرَف بما لها من الصور الخاصة بها • رابعها • ان الصور التي بها تقتدر النفس على ادراك الحسيات انما تنشأ في النفس عن فعل الحسيات فيها لا عن انتقال شيء اليها • خامسها • ان الادراك الحسي وان نشأ عن الحس بلا واسطة فهو مع ذلك يتولد عن الموضوع بواسطة • وانه لا بد من العلاقة بين الفعل الحسي في الحس والاحساس نفسه كالعلاقة بين العلة والمعلول • ولكن هذه الافعال كلها طبيعية في المركب الانساني

من اصل الفطرة فالحواس اذن تبدي لنا حقيقة الاشياء الخارجة من اصل الفطرة وقد سبق بيان هذه المقدمات في الكلام عن القوى

٢٢ يرد عليه اولاً . انه يلزم عن ذلك ان يكون المدرِك والمدرَك متشابهين في الطبيعة وعليه فلايمكن للنفس من كونها روحانية ان تشترك في الاجساد وتدركها كما هي ويبطله انا لا نسلم بضرورة المشابهة بين المدرِك والمدرَك بل بين المدرَك ونوع ادراكه لأن الانفعال هو نفس الادراك وحسبه تجريد المادة عن اللواحق المادية

ثانياً . اذا ادركت النفس في الخارج اصبح فعلها في الخارج عنها وهذا محال . ويبطله ان الادراك هو من جنس الافعال التي تستقرّ في النفس لا الخارجة عنها وعليه فلايتم الادراك الا فيها وحدها على ان الاحساس انما يتم بقبول النفس فعل الموضوع لا بقبول الموضوع لفعل النفس فالانتقال اذن لا يصير من العقل الى الموضوع بل بخلافه اي بارتسام صورة الموضوع في العقل

٢٣ قضية ٢ . لا تغلط الحاسة فيما تبديه من الشعور

وذلك اولاً . بالوجدان لان الانفعال مهما كان في ذاته وكيفما تمّ وقوعه فلا يمكن للحاسة أن لا تشعر بما يقع عليها او تشعر بخلاف ما تشعر به وعليه فلا تبدي للعقل الا ما تشعر به وكما تشعر به فلا تغلط

اذن فيما تبديه من الانفعال

٢٤ ولا يرد ما تبديه الحاسة عند سقمها من الانفعالات المغايرة لانها تبدي والحالة هذه ما نشعر به وهذا جل عملها وللعقل ان يصلح الخلل

ثانياً · ان الخالق لم يتحفنا بغير الحواس للوقوف على الاشياء الخارجة فلو غلطت فيما تبديه لتعذر علينا الوقوف على الحقيقة وكان الخالق غير حكيم وهذا باطل بالضرورة

ثالثاً · لا يثق المرء ثقة كبرى الا بما يقف عليه بتوسط حواسه لقوله · انا بصرت انا سمعت بحيث تتوقف عليه معارفه العقلية نفسها. وهي عامة بين جميع البشر على اختلاف المراتب والازمنة وعليه فلو كانت الحواس تغلط فيما تبديه لما استمرَّ الغلط منذ كان · وعلى فرض استمراره فيكون صحيحاً

٢٥ قضية ٣ · اننا نثق بشهادة الحواس على حوادث ثابتة نسميها نواميس الطبيعة

وسببه · ان الحواس التي توقفنا على وجود الاجساد وصفاتها اما بواسطة او بغير واسطة هي نفسها توقفنا على حوادث ثابتة تتعاقب متكررة من غير انثلام ولا تغير كتعاقب الفصول وعلائم الجاذبية والحرارة والاضواء الى غير ذلك من العلائم التي تفصح عنها العلوم الطبيعية

الفصل الثالث

في ابطال ما يقترح على شهادة الحواس

٢٦ يقولون اولاً · لا ثقة بشهادة الحواس اولاً · لان جميع التصورات التي نكتسبها بتوسطها كاذبة بدليل ما كشفت عنه العلوم الفلكية والطبيعية والالهية · ويبطله ان هذه العلوم انما تقتضي بوجود الكذب في الحكم لا في التصور اي عند حمل محمول على غير موضوعه كقولك الارض لا تتحرك وذلك عند عدم انجاه الحواس الى موضوعاتها الخاصة · ثانياً لأن الحواس قد تبدي خلاف ما يقع عليها من التأثيرات كقوله

ومن يكُ ذا فمٍ مرٍّ مريضٍ يجد مرًّا به الماءَ الزلالا

ويبطله ان ذلك انما يحدث عند سقم الحواس او عدم اتساقها بحسبما يقتضيه اختلاف الموضوعات لا بالنظر الى الموضوعات الخاصة · ثالثاً · لان الحواس وان اتسقت فلا تبدي الاحساس كما هو بالحقيقة في الاجسام لان وجوده فيها مخالف لوجوده في النفس ويبطله انها تبدي دائماً الانفعال كما نشعر به بقطع النظر عن تحقق كنهه فان ذلك ليس من عملها

رابعاً · لان التاثيرات تختلف بين ما يتاثر به الحيوان والانسان وبين ما تتاثر به نفس الانسان · فمن البشر من يستعذب ما يمجه الاخر · ويبطل الاول ان كل صنف من الحيوانات انما يتأثر بما يحمله اليه

الطبع والموضوع · ولما كانت الطبائع والموضوعات مختلفة كان التأثير جارياً على اختلافها أفينتج عن ذلك عدم الثقة بشهادة ما تبديه الحواس · والثاني يبطله ان الاختلاف فيما يتأثر به البشر انما ينشأ عن اختلاف الاميال والعوائد والاوهام على ان التركيب الاصلي واحد في الجميع كما يشير اليه علم التشريح والاستقراء فيكون هذا الاختلاف عارضاً لا جوهرياً بين الانفعالات البشريه

٢٧ يقولون ثانياً · ان الراقد قد يخيل له انه يدرك ذات ما يدركه مستيقظاً مع ان الامر ليس كذلك ويبطله ما نجده من الفرق عند اليقظة · ولا نقل ان حياة الانسان حلم دائم لانه يكون والحالة هذه عين الحقيقة فضلاً عما نجده من الاختلاف بين اعمال اليقظة واحوال الرؤية

٢٨ يؤخذ مما تقدم تقريره ان الحواس لا تضل ولا تغلط بالنظر الى ما لها من الموضوعات الخاصة بشرط ان تكون سليمة ومسوقة على ما يقتضيه اختلاف الموضوعات كما اشرنا اليه في بداية هذا الفصل على انه لو غلطت والحالة هذه لصدر الضلال عن اصل الفطرة وهو خلف اما اذا اعتبرنا الحواس بالنظر الى المحسوسات العامة والعرضية فقد يحدث الغلط ويقع الضلال حتى في الحس المسوق على مقتضى الحال لعدم ترتب الحواس عليها الا بطريق العرض والاستلزام غير انه لا يتعذر تحاشيه اذا ما التجأنا في ملاشاته الى سائر الحواس وعلى

الخصوص الى اللمس لأن عليه بناء سائر الحواس فان الحواس مرتبط بعضها ببعض على اتم اتفاق وعليه فيتسنى لنا ان نصلح بتوسط الواحدة منها ما يقع في الاخرى من الغلط

الفصل الرابع

في ابطال ما يباين ما نحن فيه من المذاهب

٢٩ من الناس من ينكر شهادة الحس وغيره وهم اللاأدرية وسياتي القول عنهم في آخر هذه المقالة · ومنهم من ينكر شهادة الحس الذي نحن فيه فلزمهم انه كله عقلي وعليه فلا يكون الانفعال دليلاً على وجود الاشياء وهذا باطل اذ ليس في وسع العقل ان يبدي ما نلتمسه من الاحساسات الخارجية · اولاً · لانها تشف عن امتداد وتجزوء لا اثر لها في القوة العقلية لانها بسيطة · ثانياً · لان الحس انما يميز بالبديهة بين الحاس والمحسوس · ثالثاً · ان الحس يميز بين لاشياء الجهات كلها فلو كان كله عقلياً لاشكل عليه لان العقلي بسيط غير منقسم · رابعاً · انا نميز بالوجدان بين ما نستشعره من الداخل والخارج على ان كلاً منا يستشعر انه يقبل ولا يبدي بعض ما يعتوره من الاحساسات · وقد يكون ذلك على رغم ارادته وعليه فيكون سببها في الخارج عن النفس لا في ذات النفس · خامساً · لو كان العقل هو السبب لما نشعر به من الاحساسات لتوقف على ابداعة جميع ما نشاهده في الكائنات من بديع النظام والترتيب اذ

لا يزال الترتيب على ما هو عليه وُجِدَ العقل ام لم يوجد

٣٠ من الناس ايضاً من يتخيل ان الله قادرٌ ان يبدي الاحساس فينا وان لم تكن الاجسام موجودة · وهذا باطل لانه سبحانه والحالة هذه يوقعنا في ضلال لا سبيل الى النهوض منه · اما وجوه الوقوع في هذا الضلال فمنها · اننا نتمثل الاجسام موضوعات حقيقية فلو كان الله سبحانه هو المبدي لها فينا لامسى تمثلنا كاذباً لحكمه بحقيقة شيء قد اوقع اثره فينا وهو بالحقيقة غير مؤثر بذاته

ومنها انه سبحانه يوهمنا بصور وهمية انها هي علل ما يرد علينا من الانفعالات وهي بالحقيقة ليست كما نتمثلها · ومنها ان الاحكام المبنية على ما يرد علينا من الاحساسات دائمة ترافق حياة المرء كلها فيكون والحالة هذه كل حياته في ضلالٍ يحمله على احكام كاذبة

٣١ اما وجود التعذُّر من النهوض منهُ فمنها · ضرورة اليقين بما نتحرَّاه من الاحكام منذ النشأة · ومنها استمرار طوالع الاشياء على وتيرة واحدة وعليه فتؤْذن بوجود علل ضرورية لا اختيارية · ومنها ان لنا حواساً مهيأة لقبول التأثيرات نستخدمها متى شئنا وكيفما شئنا · فان كان الله سبحانه هو المبدي الحس فينا فلماذا هذه الحواس فلا تكون هبتها لنا الا خداعاً وعليهِ فلا تكون الطبيعة التي فُطرنا عليها صادقة فيما تاتي به وكان الله سبحانه خدَّاعاً وهذا كفرٌ وضلال ·

ومنها اننا نُجمع على وجود الاشياء من غير ان نلتجيء الى كتاب او اكتساب بل بالبديهة وهي ذاتية فينا

اعلم ان هذه المعرفة التي نلتمسها بالحواس ليست الهيَّة بل شرطية لتوقفها على ثبات النواميس الطبيعيــة اذ قد يمكنه سبحانه لغاية ما ان يستوقف احدى مجاري الطبيعة كصنع المعجزات

الفصل الخامس

في ابطال ما يقترحه الخصوم

٣٢ يقولون اولاً · ان الاحساسات مُثُلٌ وتكيفات نفسية وعليه فليس في وسعها ان تمكّنا من الوقوف على ما يحدث في الخارج عنا

والجواب · انها مُثُل مميزة بين القابل والمقبول عنه لا مُثُل نفسية صرفاً · اعلم ان المثال يكون فاعلاً ومنفعلاً اما كونه فاعلاً فلانه منزل منزلة فعلٍ به يمثّل شيئاً لغيره · ومنفعلاً لمطابقة الانفعال في المنفعل ذلك لما بين المُثُل والاجسام من النسبة المنطيقيــة اذ يتقرر وجود الاجسام مما تبدي في النفس من التاثير لما بينها من علاقة العلّيــة

يقولون ثانياً · لا نعلم كيف تفعل الاجسام فينا · ولا يلتفتون الى ان إخفاء العلة لا ينفي وجود المعلول فان النار تؤثر فينا الحرارة والكهربائية التشنج وان جهلنا ما لكل من العلل · فالرجل الاعجمي

يتأثر وهو مع ذلك يجهل . أيُشكل عليهم كيف يفعل الجسم بالنفس وهي مهيأة من اصل فطرتها لان تتحد به

يقولون ثالثاً . ان المجانين والراقدين قد يتخيلون اشياء لا وجود لها ولا سبيل الى النهوض مما هم عليه . ولكنهم لو احفوا فيه لتبينوا ان ما يتمثل مثل هؤلاء انما هو مثل الاشياء التي تنتعش في المخيلة لا مثل الاشياء نفسها فاذا ما صحا المجنون او الراقد تبين انها اوهام لا مثل تشف عن اشياء حقيقية الوجود

يقولون رابعاً . يقول الحكماء ان الجسم لا احساس فيه انما الاحساس في القابل . نعم ان الجسم ليس فيه ما يستشعره القابل من الاحساس انما فيه ما يبدي الاحساس في القابل . والعالم فيه والجاهل سواسية . وما من احد يقول ان النار او العسل يستشعر كلٌّ منهما بما لهُ من الحرارة او الحلاوة

يقولون خامساً . ان الله قادر ان يبدي الاحساس في النفس من دون ان تبديه الاجسام . وهم لا يلتفتون الى ان الانتاج لا يصح من الممكن الى الوجود . ونحن لا ننكر ان الله قادر بالاطلاق ان يصنع ذلك الا انه سبحانه لم يصنعه . والقول فيما هو موجود بالحقيقة لا فيما هو في حيز الامكان

اعلم ان الاحساس لا بد لهُ من فاعل وقد تبيَّن انه لا يكون الله سبحانه ولا ذات النفس المستشعرة انما هو نفس الاجسام بما

نبديه من التأثير

المبحث الثالث

في شهادة العقل

ان العقل باعتبار كونه دليلاً على الحقيقة المطلوبة يستوعبها اما بالبديهة واما بالاستدلال · والاستدلال يكون اما بالجزئي على الكلي وهو الاستقراء واما بالكلي على الجزئي وهو القياس

الفصل الاول

في الفهم او العقل البديهي

٣٣ · العقل البديهي يكون دليلاً على الحقائق الاولية وهي ضرورية واضحة بذاتها يستوعبها العقل حالما ترد عليه كقولك الكل اعظم من جزءه ·

٣٤ قضية · ان حقيقة الاحكام الواضحة بذاتها لا بواسطة هي في غني عن كل برهان

وسببه · ان البرهان انما يحتاج اليه في تطبيق محمول على موضوع او عدمه ولكن الحقائق الواضحة بذاتها هي في غني عن هذا التطبيق لظهورها للعقل كما هي حالما ترد عليه بحيث لا يمكن تصورها على خلاف ما هي عليه كقولك الكل اعظم من جزءه ولذلك فتكون في غنى عن كل برهان

لا سبيل الى وقوع الضلال في مثل هذه الحقائق لان الضلال

انما يستميل العقل من حيث غفلته عن استعمال الواسطة التي تمكّنه من الكشف عن الحقيقة وعليه فكل مرة ادرك العقل الحقائق بذاته من غير توسط شيء آخر كان لا سبيل الى وقوعه في الضلال لتمكّنه من الحاق المحمول بالموضوع اولاً وبغير واسطة كما يتمّ في الحقائق الاولية كقولك لا يمكن لشيء ان يكون وان لا يكون معاً . اما اللاادرية الذين ينكرون ذلك فسيأتي القول عنهم في آخر هذه المقالة

الفصل الثاني
في الاستقراء

٣٥ قد عرفت ان الاستقراء هو اثبات الحكم للكلي لثبوته لاكثر افراد ذلك الكلي وهو يكون اما تاماً او غير تام والكلام هنا في الاستقراء الغير التام اذ لا شبهة في ان التام يفيد اليقين

٣٦ قضية . لا شبهة في ان الاستقراء الغير التام يفيد اليقين اذا ما كان تتبّع جزئياته وافياً

وسببه ان الاستقراء يستند على ما نشاهده في العالم من ترتيب الكائنات وبديع ارتباطها كما ترى بيانه في علم المنطق . وهذا لا شبهة في ثباته لان الاشياء انما تفعل دائماً بمقتضى النوع الذي تكون فيه اذ ان الوجود والفعل فيها سواء لتعريها عن قوة الاختيار فيما ينشا عنها من الافعال فهي والحالة هذه لا تكف عن ابراز ذات مفعولها فالشمس تلفح الراس بحرارتها ما دامت شمساً والماء تبرّد الى ان

تتحوّل وعليه قس سائر العلل الطبيعية · ولذلك فلا شبهة في ثبات ما تبديه الاشياء من المفعولات فلا بد اذن للماخوذ عنها من افادته اليقين

٣٧ هذا البرهان لا يضعفه ما نراه من توقف بعض العلل عن فعلها اذ قد يرد عليها ما يكفّها عن العمل لان الاستقراء انما يتوقف عليه بيان النواميس العامة للطبيعة لا الحوادث الخصوصية على ان الناموس العام وان توقف عمله فلا يزال على قوته · فان الماء وان لم تبرّد عطش المريض بل تزيده فلا تزال على قوة الارواء

٣٨ اما قولنا اذا ما كان تتبّع جزئياته وافياً يخرج التتبع الذي لا يستوضح الصفة الا في القليل من الافراد اذ لا تكون والحالة هذه عامة لجميع افراد النوع وعليه فلا سبيل الى تقرير وجودها فيه الا بطريق الترجيح والاحتمال

اعلم ان الاستقراء انما تتوقف قوته على العقل والاختبار فالاختبار ينبيء بان تلك الصفة لا تنفك عن افراد ذلك النوع كقولك كل حيوان ياكل يحرّك فكه الاسفل الا التمساح والعقل يثبت انها من كونها لا تنفك عنها هي من ذات طبيعتها وعليه فلا بد من وجودها فيها

ولا يرد ان اليقين الماخوذ عن الاستقراء ليس بتام لامكان ورود النقيض عند وقوف النواميس الطبيعية لان هذا اليقين لا نسميه

الهياً بل طبيعياً وهو لا بد من كونه شرطياً لتوقفه على ثبات فعل النواميس الطبيعية وهي لا تقف عن فعلها من طبعها كالنار التي تحرق

الفصل الثالث
في دلالة القياس

٣٩ القياس يمكّن العقل من انتاج حقائق جزئية عن حقائق كليه وعليه فيكون دليلاً على الحقائق المطلوبة ضرورية كانت ام اكتسابية الا انه لا بد فيه من رعاية امرين وهما · صدق القياس وافادته

٤٠ اولاً · القياس صادق ولا يقوم عليه نكير من غير تناقضٍ اذ لا يمكن التسليم بقضية وانكار اخرى مرتبطة بها بالضرورة · وكلٌّ يعلم ان النتيجة مرتبطة بمقدمتي القياس بالضرورة والا امست غير قانونية لعدم تضمنها والحالة هذه فيها · وعليه فلا يتجنب الوقوع في التناقض من يسلم بالمقدمتين وينكر النتيجة أ نقول · كل حيوان حساس والانسان حيوان وتنكر انه حساس وقد تم تقابلهما في المقدمتين

٤١ ثانياً · القياس مفيد جداً في الوقوف على الحقائق · وسببه · ان النفس اذا ما بدات تدرك بالفعل ما كانت تدركه بالقوة من قبل فانها تكتسب معرفة جديدة وهذا الاكتساب انما يتمّ بتوسط القياس لانها عند ادراكها المقدمتين لا تدرك الا بالقوة

النتيجة المتضمنة فيها اذ لا يكفي اذ ذاك المتضمن لادراك المتضمن فيه بل لا بد من ادراك ان الشيء انما هو متضمن في غيره وهذا ما تستتمه النفس بتوسط القياس فهو اذن مفيد · اذا جهلت ان الله سبحانه مستقل في ذاته قلت · الله هو من ذاته ومن كان من ذاته كان من الضرورة مستقلاً في ذاته فالله اذن مستقل في ذاته · والافادة كبيرة لما في ذلك من الكشف عن الحقائق

٤٢ لا يخفى ان المعرفة التي نقف عليها بتوسط القيـاس ليست بديهية بها يدرك الشيء في غيره بل استقرائية بها يدرك الشيء من غيره وعليـه فيقال ان النتيجة تؤخذ من المقدمات والعقل لا يستخلصها الا بفعلين الاول يمكنه من الوقوف على حقيقة المقدمات والثاني على حقيقة النتيجة وهذا يكون عقيب الاول على اننا نبحث اولاً عن اتفاق الطرفين مع الحد الاوسط ثم ننتقل الى ادراك ما بين الطرفين من النسبة بما نجده من الاتفاق بينهما او التنافر · والمنطق يأتي بمزيد بيانه

المبحث الرابع
في شهادة الذهن

الفصل الاول
في بيان صدق هذه الادلة

٤٣ قد علمت ان الذهن قوة معدة لاكتساب العلوم وهو ان

كان لا يأتي بافادة جديدة فيسترجع ما يسبق ادراكه فينا وعليه فهو شرط لا تتم بدونه المعارف البشرية

قضية · لا سبيل الى انكار صدق الذهن ما لم ننكره معاً عن النفس ذاتها

وسببه · ان قوة الذهن متوقفة على امرين اولهما استرجاع ما تسبق النفس الى الوقوف عليه · وثانيهما استحالة تمثيله للنفس شيئاً لم يطرأ عليه في الزمان الماضي فان نقص في هذين الامرين كان تذكيره للاشياء غير صادق الا انه ليس في وسعه ان ينقص فيهما لما بينهما من التضارب وعليه فلا بد من التسليم بصدقه او بانكاره عن النفس والتالي باطل بالوجدان

٤٤ ثم من المقرر اننا نقدر على ان نميز بين ما نتصوره حقيقةً وما نتخيله وهماً على انه كل مرة اعملنا الفكر في استرجاع ما قد يقع عليه النسيان لا نزال نخفي في تلك الصور التي تمثل لنا حتى تبدو لنا صورة الشيء الذي يكون مدار البحث فيه ولكن القوة التي تمكن المرء من فصل ما هو حقيقي عما هو وهمي انما هي قوة صادقة فالذهن اذن صادق لتمكينه النفس من فصل ما تقدم ذكره

الفصل الثاني

في تفنيد بعض الشبه

٤٥ يقولون اولاً · كثيراً ما نسمع ان الذهن يغش فهو اذن

ليس بدليل يمكن المرء من الوقوف على الحقيقة

الجواب · نسمع ذلك لاننا ننسى ما يسبق الوقوف عليه لا لاننا غير حاصلين بالحقيقة على ما يسترجعه الذهن من المعارف · اعلم ان من يمعن النظر فيما نحن فيه تسنى له ان يرى ان تشكي الناس فيه انما يتوقف على قصرهم في استرجاعهم ما تعلموه لا على تجدد معارف يحصل لهم بدل ما ادركوه من قبل اما هذا فلا ينشأ عن اختلال في الذهن بل عن قصر يتولد فيه فيعيقه عن استرجاع كل ما أودعه

٤٦ يقولون ثانياً · ان من الناس من يظن ان ما يتخيله من الاشباح انما هو صور الحوادث التي ادركها من قبل

الجواب · لا يحدث ذلك لدن عاقل بل مختل والمسئلة ليست في من يختلّ له عقله · قال الفيلسوف ان ما يعترضه الخصوم انما يحدث لدن اولئك الذين يعتريهم اختلال في فطرتهم

وقصارى القول فان الاشكال ناشئ عن خلط بين النسيان وضلال الذهن فالذهن يورد دائمًا ما يشعر به فان اذهل عما ورد عليه أصلحه التروي واعمال الفكر

المبحث الخامس
في قوة الشهادة البشرية

الفصل الاول
في ضرورة الشهادة البشرية

٤٧ اعلم ان تقرير هذه الشهادة من اهم الامور لأن كثيراً من اعمال الانسان انما يتوقف على شهادة الآخرين لعدم تمكنه من الوقوف على ما تدور اعمالهُ عليه من الحقائق لا بنفسه ولا بتوسط الاختبار ونحن مع ذلك في الاحتياج الى الوقوف عليها منذ النشأة سواء كانت علمية او تاريخية لان الانسان وان كان عالماً لا يمكنه ان يقف بنفسه على جميع ما يمكن للعقل ان يقف عليه فتكون الشهادة ضرورية له في جميع احوالهِ على انه اذا ما عزمنا ان نرفض كل شيء لا يمكننا ان نحيط به علماً تضعضعت الهيئة الاجتماعية وخفيت علينا حقائق كثيرة

الفصل الثاني
في ذكر بعض مقدمات

٤٨ من وقف على حادث لا بنفسه بل برواية الآخرين قيل انه صدَّق . ومن يروي الحديث بشيء بمقتضى ما وقف عليه سمي شاهداً والفعل الذي به يثبت ما يرويه شهادةً اما ما يحملنا على التصديق فثقة . والمحرّض عليه رواية او شهادة . اما قوة الشهادة فتتوقف على

امرين وهما · علم الشاهد واستقامته على اننا لا نثق برواية راوٍ ما لم نتحقق ان الراوي قد وقف على الحقيقة وان روايته لا غش فيها · اما عدم الثقة برواية الراوي فلاعتباره اما جاهلاً واما كاذباً · ثم الشهادة اما الهية واما بشرية اما الاولى فمدارها العقائد الدينية واما الثانية فتعم جميع ما يرد من الحوادث والاعمال

٤٩ لامشاحة في صدق الشهادة الالهية لان الله سبحانه من كونه الحقيقة ذاتاً فلا يمكنه أن يُغش ولا ان يَغش احداً وعليه فان كل ما يوحيه فهو من اليقينيات التي لا ريب فيها عقائد كان يوحيه او اخباراً ونحن لا نبحث عن الشهادة البشرية الا من حيث نقلها ما يرد من الحوادث مضربين عما نشمله من العقائد

٥٠ اعلم ان الشاهد الذي ينقل الحوادث اما انه عاينها بنفسه او سمعها ففي الاول يسمى شاهداً عيانياً وفي الثاني سماعياً فان اخبر عن حادث جرى في زمانه قيل انه معاصر وان في غير زمانه فهو محدِّث · اما الوسائل التي تنقل بها الاخبار فهي التقليد والتاريخ والآثار · فالتقليد رواية حادثة نتسلمها مشافهةً ونتداولها بلا انقطاع خلفاً عن سلف جيلاً بعد آخر · والتاريخ رواية الوقائع المتضمن ذكرها في الكتب ويندرج فيه الجرائد · والآثار دلائل شهيرة معدة لتخليد ذكر بعض الوقائع الشهيره

الفصل الثالث

في الشهادة البشرية باعتبار ذاتها

٥١ قضية ١ . لا بد من الثقة بشهود كثيرين قد اجمعوا على رواية واقعة بسيطة علانية وشهيره

هذه القضية تنقض ما يزعمه بعض الفلاسفة مثل لوقيوس وغيره من ان الشهاده البشرية لا تفيد اليقين بل ترجيح الاحتمال فقط

اعلم ان الثقة انما تقتضي امرين اولهما . صدق الرواة والاخر عدم انخداعهم والحال ان الشهود الكثيرين المخبرين بواقعة بسيطة علانية وشهيرة لا يمكنهم ان ينخدعوا ولا ان يخدعوا الاخرين .

اولاً . الانخداع . ان الانخداع انما يلحق الكثير من الشهود اذا ما كان الاختلال في حواسهم متساوياً او نقصوا جميعهم في بذل ما ينبغي من التبحث في الادلة وكلاهما باطل . اما الاول فلان الاختلال عارض فلا يتفق حدوثه في كثيرين . واما الثاني فلان الواقعة من كونها بسيطة لا يلزمها مزيد تدقيق في الوقوف عليها اذ لا يفتقر المرء في الوقوف عليها الى مزيد انتباه . ومن كونها شهيرة وعلانية لا سبيل الى الشك في انتفاء الانتباه اليها مع وفرة الشهود

ثانياً . لا يمكن للشهود الكثيرين ان يخدعوا الاخرين لوجهين . الاول . من جهة الشهود فلان الانسان مائل من اصل

الفطرة الى الحقيقة فلا يميل الى افتراء الكذب ما لم تحركه اليه شهوات و اغراض نفسانية لا تجتمع في الكثيرين اقترافاً للكذب لان الشهوات كثيرة تختلف على اختلاف الاخلاق والعوائد وعليه فهي بنوع ما يقع بين الناس من الخلاف فلا ينظم والحالة هذه في سلك الاجماع على شيء الا الحقيقة التي لا تقبل التبدُّل . واما من جهة من تصل اليهم اخبار الواقعة فلان الواقعة من كونها عيانية فلا يثقون بصحتها ما لم يمعنوا النظر فيها فان الفوا خداعاً نبذوه والا صدقوا وعليه فلا بد من الثقة فيما يرويه الشهود اذ ليس انسان وان جاهلاً يستبيح الكذب اذا ما تمثل قرب افتضاحه

لا تقل ان الخلل قد يمكن وقوعه في الشرائع التي تتدرّب عليها اعمال البشر لان الانسان حرٌّ وقد يسيء استعمال حريته لاننا نقول . لا سبيل الى وقوع هذا الخلل . وان كان ممكناً على الاطلاق اذ ليس من الاسباب ما يعاون على حدوثه فان الناس لا يجمعون على اقتراف الكذب

٥٢ قضية ٢ . ان شهادة الفرد قد تفيد اليقين

وذلك اننا كثيراً ما نتحقق ان شاهداً واحداً لم ينخدع في روايته بأن يروي مثلاً واقعة يتسنى ورودها على حواسه وهي سليمة كما انه لم يشأ ان يفتري الكذب كالشاهد العدل المشهود لهُ بالاستقامة او كن يروي واقعة قد عاينها اناس يهمهم صدقها وتكذيب من يرويها

على خلاف ما هي عليه · ثم لا يتعذَّر علينا ان نقف على سعة رواية الراوي وصدقه والحال ان الشهادة انما تناط بمثل هذه الصفات التي يتولد عنها اليقين · فشهادة الفرد اذن قد تفيد اليقين

٥٣ قضية ٣ · ان الشهادة بعقائد الايمان تفيد اليقين

هذه القضية تنقض ما يذهب اليه الكفرة من ان الشهادة بعقائد الايمان لا تفيد اليقين

يتضح فساد ما يذهبون اليه مما اسلفناه عن الوقائع الطبيعية اذ يكفي للوقوف على صدق الشهادة ان نتحقق ان الشهود لم ينخدعوا ولم يشاوا ان يخدعوا الاخرين وهذا يمكنّا ان نقف عليه بما قدمناه عن الشهادة بخصوص الوقائع التاريخية وغيرها لان المسئلة انما هي في صدق الشهود وعدم انخداعهم · فالمشكل العظيم في اثبات العجائب لا يتولد عن امكان معرفة حدوثها انما يتولد عما للقوة التي تحدثها من الاسرار الغامضة اذلا بد لإحداث المعلولات الخارقة للطبيعة من قوة غير متناهية · ولكن الاعجوبة من حيث حدوثها لا تتجاوز حد الحوادث الطبيعية وعليه فلا تقتضي مزيد نظر في مشاهدتها كرجل قد مات ثم قام حياً فحسبنا رؤيته حياً ثم ميتاً ثم حياً · اما كيف كان حياً ثم مات ثم قام حياً فلا تتناوله الشهادة ولا بوجه من الوجوه

الفصل الرابع
في التقليد والآثار

٥٤ تكلمنا الى الان عن الشهادة باعتبار ذاتها فيلزم ان نتكلم بعد ذلك عن الوسائط التي تنقل الاخبار خلفاً عن سلف وهي ثلاث التقليد والآثار والتاريخ

التقليد في الاصطلاح عبارة عن وقائع تاريخية او اعتقادية يتسلمها الناس ويتداولونها خلفاً عن سلف جيلاً بعد آخر مشافهة مما لم يدوَّن في الكتب . ففوائده في التاريخ جليلة لكن لا بد لهُ من شرائط اخصها المواصلة والعموم

قضية . ان التقليد المتواصل والعام يفيد اليقين

وسببه اولاً . ان التقليد المتواصل والعام انما يستند على شهادة الكثير من الناس مع ما هم عليه من اختلاف الاعمار والاخلاق والعوائد والمعارف الى غير ذلك من الاحوال المختلفة وعليه فكلما توفرت هذه الشروط فيه كان من البيّن انه لم يخل في احد حدوده وانه مسلَّم خلفاً عن سلف جيلاً بعد آخر . اما الشروط فتتوفر بما اسلفناه عن اثبات الشهادة فهو اذن يفيد اليقين . فيسقط اذن زعم لوقيوس ومن تابعه من اصحاب ندوة الاثار في فرنسا

لا نقل ان الحوادث انما يفسدها نقل الالسنة اياها لان ذلك انما يحدث في حوادث طفيفة لا في الحوادث الكبيرة ذات

القرائن الشهيرة

ثانياً · لا يختل التقليد ولا يفسد الا عن اتفاق بين الشهود وعليه فيلزم ان يتفق الشهود على ادخال الخلل فيه في اجيال متباعدة وهذا باطل لمصادمته لترتيب التسلسل الادبي · واما اختلاف القرائن فلا ينقض حقيقة الحادثة بل يزيدها توطيداً للاجماع على بقاء جوهرها . اما اذا فسد جوهر الحادثه فتسقط وعليه فلا يكون التقليد متواصلاً بحيث يستحق الثقة به

٥٥ اما الاثار فيراد بها تلك التي تعاصر الحادثة ويتم بناؤها لواقعة شهيرة بقصد نقلها الى الاجيال التالية

قضية · ان الاثار تفيد اليقين في بعض حوادث وان قديمة العهد

وسببه · ان الحوادث انما تشير الى حادثة تمت في زمان بنائها فاخذت من الشهرة اشدها ومن القبول اتمه ولكن لا بد من الثقة بحوادث يثق بها جمهور المعاصرين لها فالاثار اذن تفيد اليقين اذ من المحال ان يتفق سكان مدينة او بلد على بناء آثار تشير الى واقعة لا يمكن اخفاء كذبها عن الجمهور فاذا باشر البعض من السكان مثل هذه الاعمال فلا يسكت الاخرون . مثال ذلك ما يتبينه العلم الارخيلوجي من الاثار القديمة التي يدور عليها تصحيح التواريخ

الفصل الخامس
في التاريخ

٥٦ اعلم ان التاريخ اولى من التقليد والاثار بنقل الاخبار والوقائع ولذا فقد افردنا له فصولاً

فصلٌ
ان التاريخ قديماً كان او حديثاً يفيد اليقين بشرط ان تتم فيه قوانين التحقيق

هذا الفصل نثبته باجزائه الثلاثة

الجزء الاول بالنظر الى التاريخ القديم . ان الاعتماد في التاريخ القديم انما هو على الاثار القديمة وسجلات الدول والاعمال الشهيرة الى غير ذلك من الوسائط التي تضارعها وهذه دلائل ناطقة تفيد اليقين وتستحق الثقة لتعذر وقوع الانخداع من غير اصلاح الخطاء

الجزء الثاني . بالنظر الى التاريخ الحديث . ان المؤرخ الذي يروي واقعة حدثت في زمانه اما انه يروي ما شاهده كثير من الانام او سمعه من كثير فيكون لما يرويه كثير من الشهود الذين اما انهم عاينوا الواقعة او خُبّروها وعليه فلا يمكننا ان نحسبه كاذباً ما لم نقرر انه قد احب افتراء الكذب من غير ان يندّد به احد وكلاهما باطل لا يمكن تقديره فالتاريخ الحديث اذن يستحق الثقة

٥٧ يؤْخذ من ثم ان شهادة الفرد قد تعادل شهادة الكثيرين اذا تحققنا انه لم ينخدع ولم يرد الاخداع بدليل مصادقة الاخرين لهُ او السكوت عنه وعليه فلا تكون شهادة يشوع بن نون شهادة فرد بل شهادة كثيرين لمواصلته ما أُخبر عنه بين الامة متناقلاً خلفاً عن سلف جيلاً بعد اخر

٥٨ قد اشترطنا لتتمة قوانين التحقيق دحضاً لما يقترحه البعض على ما نحن فيه · نحن لا ندافع عن صدق كل ما يرويه المؤرخون من الوقائع والاعمال بل نثبت انه لا بد من فصل الكاذب من الصحيح بشرائط لا بد من الوقوف عليها ونحن نفرد لها فصلاً

فصلٌ

في شرائط التحقيق

٥٩ اعلم ان شرائط التحقيق منها يختص بنفس التاليف ومنها بالتاريخ. فما يختص بالتاليف منه ذاتي · ومنه خارجي · وما يختص بالتاريخ منه ما يكون من جهة الواقعة · ومنه من جهة الشهود · ومنه من جهة التخبير · ونحن نتكلم بالاختصار عن كل من هذه الجهات

اولاً · الدلائل الذاتية التي تعرب عن صحة التاليف او فساده

اولها · الالفاظ والعبارات التي جرت العادة باستعمالها زمان تم التاليف فان بدت مخالفة كان التاليف غير صحيح · ثانيها · ان لكل عصر

وكل كاتب انشاء يمتاز بــه . ثالثها . الوقائع والاشخاص والعوائد والمسجلات فان تاخرت هذه عن زمان المؤلف كان تاليفه فاسداً وكانت هذه من باب الاضافة اليه . رابعها . الانشاء الساذج يكتسب الثقة اكثر من سواه

ثانياً . الدلائل الخارجية . اولها . اذا ثبت ان النسخة قد تمت بيد المؤلف كانت صادقة والا فلا بد من المقابلة بين النسخ القديمة والحديثة والحكم بما يطابق عصر المؤلف . ثانيها . اذا اثبت التقليد المتواصل ان هذا التاليف لفلان كان له ما لم يترجح الخلاف . فان غفل التقليد عن ذلك او اختلف فيه وقع الريب فلا تغفل عنه ثالثها . ما رفضه الاقدمون لا يصح التسليم به ما لم تكن الحجج دامغة رابعها . الكتاب الذي يستشهده الكتبة في ذات المعنى يكون صادقاً ما لم يكن فاسداً لغير وجه . خامسها . اذا كثرت النسخات وتوزعت وكانت كلها في اتفاق في المعنى كان التاليف صادقاً . وللمدقق طرق اخرى تستفتحها قرائن الاحوال والفطانة في المطالعات والمقابلات والوقوف على قصص الاعصار والدول

٦٠ ثالثاً . شرائط التحقيق بخصوص التاريخ . اولاً . لا بد قبل كل شيء من التمييز بين الواقعة والقرائن التي تصحبها فما اكثر من يذهل الكتبة عن ذلك فيهوون في بحر الاغاليط . افتتح الملك طيطوس اورشليم فهذه هي الواقعة اما القرائن التي رافقتها فقد اختلف فيها فلا

باس بشرط ان لا يمس الاختلاف جوهر الحادثة

٢ً • لا تغفل عن الوقوف على ما تحرّاه المورخ من الوسائط في انجاز تاريخه وتعمده من الحجج لبيان ما يقدم عليه من الاخبار

٣ً • اثّر الشاهد العياني على غيره • فان الاخبار المتناقلة اشبه بمجرى لا بد لمائه ان تكتسب شيئاً من قناته

٤ً • فضل بين الشهود العيانيين من كان لا ناقة له في الواقعة ولا جمل • واذ قابلته بمن يكون مضاداً له احسنت جداً

٥ً • لا تثق بكتاب لا يُذكَر فيه اسم الكاتب فان اخفاء الاسم مما يجرّ الشك فيه

٦ً • قبل ان تقرا التاريخ قف على ترجمة كاتبه فان الوقوف عليها من اهم الامور فتعلم لماذا يضرب صفحاً عن اشياء ويطرئ غيرها

٧ً • لا تثق بما يقال عن اعمال اناس السرية وعن معاطاتهم قبل ان تزنها على معيار الحكمة والتحقيق على اننا قلما نقف على الاعمال الشهيرة فكيف يكون الامر في الخفية

٨ً • لا تثق بما تنشره الجرائد لان دأبها اما الطعن واما المدح وقلما تورد الحقيقة كما هي لان لكل جريدة عرضاً او حزباً تتمشى عليه

هذه شرائط عامة. اما ما يختص بالتاريخ من جهة الواقعة فهي

١ً • لا نثق بصحة واقعة فيها تناقض سواءٌ كانت طبيعية او ادبية ما لم نتحقق ان التناقض لا يمس جوهر الواقعة

٢ً • اذا كانت الواقعة مصادمة لوقائع اخرى حقيقية فلا نثق بها • وعليهِ قس مصادمتها لما تعتقده اءة بكمالها لان تقليد الامة اولى بان يصدق

٣ً • لا نرفض واقعة تكون احوالها مخالفةً لاحوال وعوائد الزمان الذي انت فيه لأن الاحوال تنقلب كثيراً • مثله لا نرفض ما خفي عنك قبل التدقيق فيه والوقوف على حجج تصادمه

رابعاً • اما من جهة الشهود فمنها ما يختص بالعلم ومنها ما يختص بالاستقامة

ما يختص بالعلم • ١ً • نثق بشهادة شهود كثيرين يأتون بذكر الحوادث وان لم يكونوا علماء لانهم لو لم يعاينوا الشيء لما ذكروه فالاجماع يدرأ رداء الشك • اما اذا كان الإخبار غير متسق ولا ساذجاً بل على نسق التصورات الشعرية فلا نثق به كثيراً قبل ان نتحقق صحته

٢ً • الوقائع التي تقتضي مزيد وقوف على عللها فلا نثق بها قبل ان نقف على ما هو عليه الكاتب من النباهة والعلوم

٣ً • نثق بشهادة شاهد عياني معاصر من نفس المنزل او البلد فان شهادته مفضلة سيما اذا لم يلحقه ضرر ولا نفع

٤ً • ان الآخذين عن الجمهور وان اكثر الناس عذراً فلا تثق بهم باكثر مما تثق بالواحد الماخوذ عنه

ما يختص بالاستقامة • ١ً • لا تشكك في صدق الكاتب ما لم يتبين كذبه لان الانسان من طبعه يميل الى الصدق

٢ً • من يظهر كاذباً في شيء قلت به الثقة بخلافه الرجل العادل

٣ً • المتحذب لراي او مذهب او جماعة او شخص لا تثق بما يرويه قبل ان تتحققه من وجوه اخرى

٤ً • من يحمله الخوف او الامل او المطالبة على الشهادة فشهادته تكون في اغلب الاحيان باطلة

ما يختص بالتاريخ من جهة الاستقامة في التخبير

١ً • لا تثق كل الثقة في مؤلف جلّ اعتنائه في تحسين عبارته اذ يخشى ان يزيد او ينقص شيئاً من الحقيقة تحسيناً لكلامه

٢ً • اعمل الفكر في وقائع يكون اتساقها بياناً لواقعة سبق الغرض اليها اذ يخشى ان يأتي امثال هولاء بتاريخ تختلقه المخيلة ليس غير وهذا الشطط كثير الحدوث

٣ً • لا تثق بمورخ يحمل الاخرين على ما يغلي في قلبه من لواعج البغض والحب

٤ً • المداهن لا تثق به ابدًا ولا تعتمد على كلامه

٥ً . من ذكر الاماكن والازمنة والاشخاص كان الاعتماد عليه وطيدًا لا سيّما اذا ذكر انه وقف هو نفسه على ما يرويه من الحوادث والاخبار

٦ً . اذا خامرك ريب في شهادة مؤرخ قابله بغيره من المورخين فان كان التضارب في جوهر فلا تعتمد عليه وان في عرض فثق به

٧ً . اذا كانت الرواية لا تمكّن المورخ من الحصول على مجد او غناء بل تلحق به العار والفقر والاضطهاد فاعتمد عليها وثق بما توصله اليك كما صنعه الحواريون في نشر الانجيل

المبحث السادس

في بعض فصول في الحقيقة واليقين

الفصل الاول

هل تنطبق الحقيقة المنطيقية على التصديق او على التصور ايضاً

٦١ اعلم ان النظر فيما نذكره في المنطق يمكّن من الوقوف على ان التصديق انما يكون صادقاً حقيقياً اذا ما ضمّ العقل شيئاً الى آخر يكون فيه حقيقةً او فصل عنه ما لا يكون فيه . ويكون كاذباً بعكسه لكن قد اختُلف بين الفلاسفة في هل تكون الحقيقة في التصديق فقط او التصور ايضاً ولهم فيها اقوال نقتصر على ذكر ما يأتي

اولاً . لما كانت الحقيقة مطابقة العقل والواقع كان لا بد من

اختصاصها بالتصديق على وجه الخصوص والكمال لان العقل انما يقف على كامل الحقيقة اذا ما استوعب ان الموضوع انما هو مثلما تصوّره من مطابقته لهُ اما العقل فلا يقف على ذلك الا اذا اثبت ان ما يدركه انما هو الشيء حقيقةً وعليه فلا ثبات للحقيقة المنطيقيــة ما لم يثبتها العقل ولكن لما كان التصديق متوقفاً على الاثبات كانت الحقيقة مناطة به على وجه الخصوص والكمال

ثانياً . الحقيقة تكون في التصور ايضاً لان التصور وان بسيطاً فهو يمثل حقائق الاشياء بحسب ورودها اليه وعليه فلا مانع من وجود الحقيقة فيه ولكن لما كان غير قادر على ادراك ما بينه و بينها من المقابلة كانت الحقيقة فيه لا على وجه الخصوص والكمال

ثالثاً . لما كان التصور يقف على الحقيقة بمقتضى التاثير به كان لا سبيل الى دخول الكذب اليه لتمثله الاشياء بمقتضي ورودها اليه فان غلط فيما يورده كان لا بد من عزْو ذلك الى التصديق اذ فيه يتم كل من السلب والايجاب اذ لا يقع الغلط الا بهما بان تنسب الى شيء او تنفي عنه ما لا يكون منسوباً ولا منفياً . فان اتخذت الحمار انساناً كان التصور صادقاً لصدق ورود صورة الحمار اليك لكن اذا عرّفت شيئاً بآخر كتعريف الزاوية بتعريف الدائرة كنتَ غير فاهم وعليه فلا يكون التصور كاذباً انما يكون اما صادقاً او جاهلاً لا يدرك شيئاً

الفصل الثاني

هل تقبل الحقيقة تغيرًا او تقدمًا

ذهب بعض المتأخرين من اصحاب الارتقاء مثل لامنيه وغيره الى ان الحقيقة لا تكون دائمًا ثابتة بل قد تتغير وتتكمل جيلاً بعد اخر ونحن ننقض ما يذهبون اليه في القضية التالية

٦٢ قضية · لا يمكن للحقيقة التي تكون موضوع العقل البشري ان تتغير او تقبل ارتقاء

اعلم ان المسئلة انما هي في الحقيقة في ذاتها لا في العقل الذي يستوضحها اذ قد يمكن للعقل ان يتغير متكملاً بانتقالهِ من الضلال الى معرفة الحق ومن الظن الى اليقين

بيان القضية · ان حقيقة معارفنا انما هي قائمة في مطابقتها للشيء الذي نتمثله فيكون اصلها والحالة هذه نفس حقيقة الاشياء ولكن حقيقة الاشياء لا تتغير لأن اصلها انما هو في مثال العقل الالهي الذي لا يتغير فالحقيقة اذن التي هي موضوع العقل البشري لا تتغير ولا تقبل التقدم

٦٣ يقولون اولاً · ان ما يكون في شيء لابد من اختصاصه به والحقيقة التي ندركها هي في عقلنا الذي يستوعبها فلا بد اذن من اختصاصها به وعليه فانها تتغير لتغير العقل

يجاب بتمييز الكبرى بان ما يكون في شيء انما يختص به اذا ما

كان ناشئاً عن مباديه · مسلّم · والا فنكر · فان الحقيقة لا تنشأ في العقل عن مباديه بل عن شيءٍ خارجي · وانكر النتيجة · قال القديس توما في المقالة عن الحقيقة · ان ما يكون في شيء لا يتبع ما يكون فيه ما لم يكن ناشئاً عن مباديه فالنور مثلاً الذي ينتشر في الهواء عن مبدا خارجي وهو الشمس يتبع حركة الشمس لا حركة الهواء وعليه قس الحقيقة فهي نورٌ ينشأ في النفس عن الاشياء الخارجية فيتبع وجودها لا وقوف النفس عليها

يقولون ثانياً · ان الحقيقة المنطيقية انما تقوم في مطابقة العقل والاشياء · والاشياء تتغير بدليل الاختبار فالحقيقة المنطيقية اذن تتغير

يجاب بتمييز الصغرى بان الاشياء تتغير من حيث صفاتها الفردية مسلم · من حيث حقائقها والنواميس المرتبطة بها منكر · فان معاني الاشياء لا تتغير لصدورها عن العقل الالهي ولولا ذلك لما كانت حقائق العلوم ثابتة وسياتي الكلام عنه في العلم الكلي · اما الصفات الشخصية فتتغيرة

الفصل الثالث

هل لليقين درجات مختلفة

٦٤ ان اليقين الذي نحصله بتوسط دلائل الحقيقة انما ينقسم الى الهي وطبيعي وادبي كما سبقت الاشارة اليه في العدد الرابع من هذه

المقالة فالالهي ينشا عن الحقائق الالهية الضرورية . والطبيعي عن الاكتسابية . والادبي عن الحقائق التي نلتمسها من الشهادة البشرية

٦٥ - قد اختُلف في هل ان الثقـة بكل انواع اليقين واحدة ام قابلة التفاوت

اعلم ان اليقين انما يشمل امرين وهما . انتفـاء الشك ونشوء ادلة يتولد عنها كمال الاعتقاد بالشيء . فان اعتبرت الاول كانت الثقة واحدة لنفي كل شك تخشى النفس ان تقع فيه وعليه فقد قيل ان الحقيقه انما تقوم في نقطة واحدة لا تقبل الانقسام على ان النفس اذا خامرها ادنى ريب فقدت ما تكون قد حصّلته من اليقين . وان الثاني فالحقيقة ليست واحدة لاختلاف الادلة التي ينشأ عنها الدليل فلا مانع والحالة هذه من ورود التفاضل بين انواع اليقين . وقد ينزّل الادبي منزلة الالهي لتعذر التواطوء على افتراء الكذب بين اناس مختلفين عوائد وعقلاً ومذاهب

اذا قابلت بين ما تحصّله من اليقين وما يوحيه الايمان كان لا بد من تفضيل اليقين الذي ينشا عن الايمان على سائر انواع اليقين وان لم نتمكن من الوضوح الذي نحصل عليه بالادلة الطبيعية لان الله سبحانه معلنه وهو الحق بالذات . اما صدق البلاغ او كذبه فمناط بالشهادة البشريـة ومسوّغات الايمان مثل النبوة والعجائب والقداسة

الفصل الرابع

هل تصادم الحقايق العقلية عقايد الايمان

٦٦ ذهب قوم الى ان العقل وان امعن الفكر واحسن اساليبه فقد يأتي باحكام تصادم عقائد الايمان وهذا باطل لأن حقيقة الايمان وان تجاوزت الطاقة البشرية فليس في ما يبدي العقل البشري من اصل الفطرة ما يمكن ان يكون مناقضاً لها والادلة على ذلك كثيرة · منها · ان ما للعقل البشري من الحقائق المنغرسة فيه من اصل الفطرة حقيقي لا يمكن ان نتصور فيه كذباً كما ان الايمان لا ياتي بشيء يمكن ان يكون كاذباً لأن الله سبحانه موحيه وعليه فلما كان الكذب هو وحده مناقضاً للحق كما يؤخذ من تعريف كليهما كان من المحال ان يكون الايمان مناقضاً لما يقف العقل عليه من هذه المبادي ·

ومنها · ان ما ينغرس في عقل التلميذ من العلم انما يحويه عقل المعلم ما لم يكن مخاتلاً في تعليمه اما المخاتلة فليس من يقول في عزوها الى الله سبحانه · ولكن ادراك المبادي التي نقف عليها من اصل الفطرة انما هي من الله لانه علة طبيعتنا · فالحكمة الالهية اذن هي حاوية لهذه المبادي · وعليه فكل ما كان مناقضاً لهذه المبادي كان في الوقت نفسه مناقضاً للحكمة الالهية · فلا يمكن اذن حدوثه عن الله سبحانه وعليه فكل ما ياتي به الايمان لا يمكن ان يكون مناقضاً للمبادي العقلية

ومنها · ان العقل انما يتعرقل بما يرد عليه من الادلة المتضاربة فيتعذّر الانتقال الى الوقوف على الحقيقة وعليه فلو كانت المعارف المرسلة الينا متضاربة تعرقل العقل وتعذّر عليه الوقوف على الحقيقة · وهذا باطل لا يمكن حدوثه عن الله عز وجل ولذلك كل ما يتخيله العقل مناقضاً لعقائد الايمان فلا يكون ناشئاً عن المبادي الاولية الواضحة بذاتها وعليه فلايكون فيه قوة البرهان انما يكون اما سفسطياً واما في حيز الاحتمال والجواب عليه لا يتجاوز المقدرة· القديس توما (ك ١ ضد الامم)

فصل

٦٧ من الناس من يكابرون الله سبحانه في عمله و يراودونه غير مراده فيقولون · اسخف به من تعليم يعتمد عليه اصحاب الايمان · وهولاء لا يفقهون ان الحكمة الالهية نفسها قد اوحت ما يأتي به الايمان من التعاليم والحقائق وقد نشطت اليه مبلغيه وانهضتهم بايات باهرة جاءت مخائلها نيرة ودلائلها ناطقة فسهلت امامهم المصاعب وانقادت لهم الامور فأشفوا المرضى واقاموا الموتى الى ان غيروا وجه الارض تغييراً · اما هذا فليس من مقاصد الفيلسوف فلا اذكره الا استطراداً وعلى سبيل التلميح

المبحث السابع
في مذهب اللاأدرية

ان نظام سياقنا هذا انما يقتضي ان نتكلم بعد الكلام عما لدلائل التحقيق من القوة عن مذهب اللاأدرية

الفصل الاول
الماع في تاريخ هذا المذهب

٦٨ اعلم ان سوقراط الفيلسوف من بعدان قوض مباني السفسطية فتح للفلسفة منهجاً كبيراً فاتسع نطاقها متكملة موجهة مباحثها الى كل ما فيه الحصول على السعادة عملاً بما كان يتمشى عليه الاقدمون من فلاسفة الهند والكلدان ولكن لم يأت سوقراط الا بما يتوقف عليه منهج الفلسفة وغايتها. فاختلف كل الاختلاف بين الفلاسفة الذين كان جل افتخارهم في ان يحذوا حذوه كافلاطون وارسطو وابيكير فذهبوا مذاهب يضارب بعضها بعضاً الى ان ادى الامر بيروس ان قال: ان ما لهذه المذاهب من التضارب لا يأتلف مع الحصول على السعادة التي نزّلها سوقراط منزلة غاية الفلسفة ومنتهاها وعليه فقد ذهب الى ان الانسان اذا اراد ان يكون سعيداً لزمه ان يراعي الاشياء من جهة تاثيرها فيه فقط مضرباً عن الاتيان بشيء ينوط بطبائعها وعن تقرير شيء يختص بتصور الخير او الشر بل يجدر به ان يدرّب حياته بمقتضى ما تلهم اليه الطبيعة وتقرره النواميس . وقد اتى لاثبات دعواه بعشرة

اوجه بها يقتدر الانسان على ان يستوقف التسليم بالاشيـاء وهي ان الادراك منسوب ١ً . الى الحيوان المدرك . ٢ً . الى الانسان . ٣ً . الى الحس الذي هو آلة الادراك . ٤ً . الى استعداد الشخص المدرك . ٥ً . الى مركز الشيء المدرك . ٦ً . الى الظروف التي يتم بها الادراك . ٧ً . الى مقدار الشي المدرك وقوامه . ٨ً . الى ندرة الادراك وتواتره . ٩ً . الى اخلاق الشخص المدرك وعوائده واعتقاده . ١٠ً . الى ما بين الاشياء من النسب المختلفة . فترى ن مرجع هذه الاوجه جميعها الى واحد وهو ان الانسان لا يمكنه ان يعرف الاشياء كما هي في ذاتها بل كما تعرض عليه . ومن ثم قد زعم كل من تبعه ان ليس للانسان ان يعرف الا ظواهر الاشياء فقط وانه يجهل طبيعتها ولا يمكنه ان يقرر بخصوصها شيئاً لورود ادلة التناقض من الجهتين

فيؤخذ من ثم ان مذهب اللاأدرية انما هو متوقف على تناقض الادلة . والغرض ثبات النفس غير متزعزعة . والواسطة للحصول على هذا الثبات استيقاف التسليم .

٦٩ هذا ما يختص باصل تعليم اللاادرية اما ما يختص بترقيه فيجب مراعاة امرين فيه وهما اولاً . ضرورة التمييز بين شك السفسطائية والرواقيين فان الرواقيين وان اجمعوا مع السفسطائية على استيقاف التسليم فقد انفصلوا عنهم فيما يختص باصل الادراكات

فقالوا ان بعضها محتمل وبعضها غير محتمل وقد قرروا ما للاحتمال من الدرجات المختلفة ٠ ثانياً ٠ ان كثيراً من اللاادرية من جميع الفرق قد عكفوا على صناعة الطب فسموا باصحاب التجارب لانهم اهملوا البحث عن علة الامراض الخفية واعملوا الفكر فقط في رعاية الدلائل والظواهر ٠ منهم سكستوس الذي استفاض اسمه لا لشيء ابتدعه بل لايراده في كتبه ما اتى به اللاادرية من السفسطيات

٧٠ قد برز في هذه الايام الاخيرة الشك العام ومبتدعه كنسيوس الالماني ومآله الشك ليس في الاشياء الخارجية فقط بل في ما يعتور النفس ايضاً من الانفعالات الباطنية فانكر كل استقراء باطنياً كان او خارجياً وجهد نفسه في البحث عن الوسائط التي ينشأ عنها التصور بوجودنا والعالم الحسي والاشياء العقلية الا انه بعد ان قرر هذا المبحث نتج ان لا سبيل الى ادراك الاشياء بحسب ما هي في ذاتها لا بتوسط الوجدان ولا الحس او العقل النظري انما السبيل الوحيد هو ادراكها بتوسط العقل العملي الذي يتحفنا بمبادي الاداب ونواميسها ٠ فالحس الباطن او الوجدان يبدي للانسان الناموس الادبي على هيئة الآمر المطلق ولما كان ذلك حادثاً يشير الوجدان اليه بوضوح لا يقبل الزيادة كان لا يقبل برهاناً ثم لما كان الناموس الادبي لا يقوم من غير حرية الارادة البشرية وابدية النفس ووجود الله كانت هذه الحقائق الثلاثة واضحة وان لم يتمكن العقل النظري من اثباتها باحد

الادلة. وتنزّل منزلة عقائد يقتضيها العقل العملي

اعلم ان اللاادرية فرق مختلفة فمنهم السفسطائية وهم ينكرون البديهيات والحسيات وغيرها . ومنهم العنادية وهم المعاندون الجازمون ان لا وجود اصلاً . ومنهم العندية وهم القائلون ان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس كالصفراوي الذي يجد الحلو مرّاً

الفصل الثاني

في ابطال مذهب اللا ادرية

٧١ منع المحققون المناظرة مع اللا ادرية بالبرهان الاقتراني لانه لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم . بل الطريق معهم ان يُصادَموا بالبرهان الخلف بان يُعدّ عليهم امورٌ لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر عنادهم او تفنَّد الادلة التي يأتون بها لاثبات مدعاهم

٧٢ قضية . ان اللاادرية عندما يتحرون ابطال اليقين ينزلون كثيراً من الاشياء منزلة الحقيقة الواضحة

وبيانه اولاً . ان اللا ادرية يعترفون ان لا سبيل لنا ان ندري شيئاً وعليه فانهم يضطرون الى الاعتراف بانهم يدرون هذا المبدا وهو انه لا شيء يدري فان لم يعترفوا به نقضوا كل اساس تستند عليه فلسفتهم ولكن من يدري انه لا يدري شيئاً فانه بالحقيقة يدري

شيئاً وهو انه لا يدري شيئاً وعليه فانهم يعترفون بانهم يدرون شيئاً عندما ينكرون انهم لا يدرون شيئاً

ثانياً · يقرر اللا ادرية ان على الانسان ان يدرّب اموره بمقتضي ما تلهم الطبيعة اليه وتفرض النواميس وهذا عندهم مبدا لا ريب في حقيقته وعليه فيكون للنفس سبيل ان تدري بعض الاشياء

ثالثاً · ان الذين يعلمون ان الانسان لا يمكنه ان يعرف شيئاً او يلزمه ان يشكاك في كل شيء ينبغي لهم ان يعرفوا ما هي المعرفة وما هو الجهل وما هو اليقين وما هو البطل واي فرق بين المعرفة والجهل واليقين والبطل وعليه فانهم ينزّلون اشياء كثيرة منزلة اليقين عندما ينكرون او يشككون في كل شيء

رابعاً · ان اللا ادرية يتعمدون اقيسة كثيرة ويأتون بكثير من الادلة ليثبتوا ان ليس في وسع الانسان ان يثبت شيئاً · وان الفلاسفة لم يأتوا باثبات شيء وهذه الادلة والاقيسة ينزلونها منزلة الصدق والحقيقة لزعمهم ان لها قوة الاثبات بان الانسان لا يمكنه ان يحصّل اليقين فيما يرد عليه من الاشياء والحال ان كل برهان انما يقتضي صحة المبادي والقوانين المنطيقية التي ينتج عنها فاللا ادرية اذن يستخدمون قوة العقل عندما يسعون في نقضها وينزلون اشياء كثيرة منزلة الحقائق عندما يجهدون في اثبات الشك .

خامساً · لا يمكن للانسان ان يتعرى من طبيعته وهي تحمله

على الاعتراف بكثير من الاشياء التي لا بد من ثبوتها أيكون للانسان اعين وآذان سليمة ولا يرى ولا يسمع وعليه فلا يكون الشك في كل شيء الا من باب المكابرة

٧٣ يعترضون اولاً . . ان كثيراً ما تتصادم عوائد الامم ومذاهب الشعوب وهذا التصادم دليل على قصر الانسان في ادراك الحقيقة . فاذن .

ويجاب بانكار الصغرى والنتيجة لان الامم والفلاسفة وان تصادمت مذاهبهم في بعض الاشياء فقد اجمعوا على اشياء كثيرة منها . وجود الاله ووجوب العبادة لهُ وابدية النفس وجودة بعض الافعال وما تستحقه من الجزاء ورداءة بعضها وما تجره من الجزاء الى غير ذلك من الحقائق التي لا يشوبها شك وعليه فلا بد من التسليم بها بما لا ريب فيه . ثم اذا اعتبرت اختلاف الفلاسفة وجدته لا يمس ما للعقل من المبادي الاولية او التي تقرب اليها انما يمس تلك الحقائق التي لا يمكن الحصول عليها الا بتوسط الكثير من الاقيسة او تلك الاشياء الخفية الاسباب

واعلم ان حب المعارضة قد حمل بعض السفسطائية على الشك في الاشياء مع ان الادلة على شيء واحد لا يمكن لها ان تكون صادقة و كاذبة معاً اذ لا بد من الاتحاد في الحقائق العقلية فلو دارت الادلة على شيء واحد وهي متساوية صدقاً وكذباً لكان الشيء موجوداً وغير موجود

معاً وهذا باطل

٧٤ يعترضون ثانياً . بان معرفة الحقيقة تترتب على العقل الذي يدركها والعقل قابل الخطا فلا يمكنا اذن ان ندركها لا من حيث هي في ذاتها ولا ان نثق بها من قبل العقل

ويجاب بتمييز المقدم بجزئيه اولاً . اذا اعتبرتها من حيث انها انفعال العقل فهي تترتب عليه مسلم وان هي هي في ذاتها منكر . ثانياً . العقل قابل الخطا في ذاته منكر في حكمه مسلم

اعلم اولاً . ان العقل محدود يجهل اشياء كثيرة لا بد له ان يتعلمها ليقف عليها الا انه لا يغلط باعتبار ذاته لان الكذب لا يندرج في تصوره بل في تصديقه كما سبقت الاشارة اليه عدد ٦١

ثانياً . ان كل معرفة لا بد من ان يكون لها نسبة لا الى العقل فقط الذي يدركها بل الى الموضوع الذي تدركه وان كان الاول ترددت بطبعه وتقلبت لتقلبه وان الثاني تصورت الموضوع كما هو في طبيعته المطلقة بحيث لا تتعلق باعتبار العقل بل تنشأ عن مبادي الشيء ذاتها ولذلك لا يمكنا ان نتنج ان العقل لا يمكن له ان يحصل على حقائق الاشياء لما لمعرفة الحقيقة من النسبة اليه

يعترضون ثالثاً . ان لا وضوح ولا يقين من دون برهان ولكن البرهان لا يقام من دون قضية واضحة في ذاتها غير مفتقرة الى بيان وعليه فلا يمكن لنا ان نتاكد على شيء

ويجاب بانكار الكبرى وتسليم الصغرى وانكار النتيجة . لا يخفى ان من الحقائق ما يكون واضحاً في ذاته لا يحتاج الى زيادة ايضاح كالكل اعظم من جزءه وهذه الحقائق صادقة بذاتها لانتقاشها في العقل من اصل الفطرة حتى لا يمكن لنا ان نتصورها كاذبة اذ لا يمكن لاحد ان يتصور ان الدائرة مثلاً تكون مربعة او الجزء اكبر من الكل . قال ارسطو قد يمكن للمرء ان يتلفظ بذلك الا انه لا يمكنه ان يعتقده وعليه فلا نقم مثل هذه المبادي تحت المعارضة ولا يجوز الجواب عليها كما اجمع عليه لفيف الفلاسفة

تنبيه . ان الحقائق الاولية الواضحة بذاتها والتي لا تحتاج الى برهان انما هي ثلاث . الوجود الذاتي . ومبدا التناقض . وامكان الادراك . اذ لا بد من الوجود قبل الفلسفة ومن مبدإ البرهان قبل البرهان ومن امكان العلم قبل العلم فمن يتعمد بيانها او يشك فيها فانه يفترضها اذ لا يمكنه ان يبين شيئاً او يشك فيه ما لم يكن هو نفسه موجوداً عالماً ان الشيء لا يمكن لهُ ان يكون وان لا يكون معاً وان في امكانه ان يشك في بعض الاشياء

المبحث الثامن

في حصول النفس على الحقيقة

الفصل الاول

في بيان هذا المبحث واثبات المذهب الصحيح

٧٦ قد استقرأنا قوى النفس في ذاتها وبحثنا عما تقدر عليه في ادراكها الحقائق الا انه لا بد من التذكُّر بان النفس قد يعتورها اشياء كثيرة من الباطن والخارج تستوقف عملها وتعيقها عن استعمال ما تقتضيه قواها على ان المذاهب التي نرتضعها مع الحليب والانفعالات النفسانية والرضوخ الاعمى الى ما نعلمه المعلمون الى غير ذلك من الاشياء التي تحيسد حكم العقل او تضله · ثم الاقيسة والادلة التي يستخرج بعضها عن بعض قد يشوبها خلل اما من قبل الغفلة واما من قبل علة اخرى توقع الغلط اما في صورتها واما في مادتها وعليه فيجدر بنا بعد ان بحثنا عن قوى النفس باعتبار ذاتها ان نبحث عما تقتدر عليه هذه القوى باعتبارها ادبيا او معما من عادته ان يعيق النفس عن استعمال قواها

٧٧ قضية ١ · ان النفس لا تضل فيما تقتبسه من الموضوعات الخاصة بكل من الحواس ولا في تصورها ماهية الاشياء التي هي الموضوع الخاص بالعقل

وسببه · ان القوة التي تنخدع بما يختص بها من الموضوعات

لاتكون قوة سليمة بل باطلة لان كل قوة انما تتخذ طبيعتها عن الموضوع الذي ترجع اليه ولذلك فانها تنساق الى ادراكه من اصل الفطرة وعليه فاذا تعذر عليها ان تدرك موضوعها الخاص بها فقدت طبيعتها وهذا محال لان القوة الدراكة لا تقصر عن ادراك موضوعها الا لخلل يعتريها فالحواس اذن لاتنخدع بما يختص بها من الموضوعات كالنظر مثلاً بالنسبة الى الالوان ولا العقل في تصوره ماهيه الاشياء لانها موضوعه الخاص وقد سبق الكلام عنه في قوى النفس

٧٨ قضية ٢ . لا يضل العقل في المبادي الاولية ولا في ما ينتج منها راساً

وسببه . ان المبادي الاولية واضحة بذاتها ولا تحتاج الا الى مقابلة الحدود على انك اذا قابلت الكل والجزء اسفر ان الجزء اصغر من الكل وهذا الامر لايشوبه ضلال . وعليه قس ما ينتج عن المبادي الاولية راساً لانه لا يحتاج الى مزيد اصغاء او ذكاء وعليه فلو امسي دخول الضلال فيه لامسى الانسان غير قادر على ادراك الحقيقة بطريق الاستنتاج وهذا باطل قال القديس اغوسطينوس . الى اي شيء يتصل المبرهن ان لم يمكنه ان يتصل الى الحقيقة

٧٩ قضية ٣ . قد يضل العقل بما يقتضي لادراكه مزيد بحث

وذلك ان الضلال قد يحدث عن فساد الاستدلال وفساد الاستدلال عن فساد الاستقراء والاقيسة وفساد هذه عن الاطالة اذ

يمكن والحالة هذه ان يشوبها الخلل اما في الصورة واما في المادة

الفصل الثاني

في الوسائط التي تضطر النفس ان تستعين بها في ايجاد الحقيقة

٨٠ قد عرفت ان ليس للنفس باعتبارها ادبياً ان تقف على جميع الحقائق من غير خطأ وان كانت هذه الحقائق من مصاف الترتيب الطبيعي غير ان للانسان من الوسائط الخارجية ما يعاونه على تحقيق ما يدركه واخصها الوحي والاجماع

٨١ قضية ١ · ان الوحي الالهي يعاون الفيلسوف في البحث عن الحقيقة

ان الوحي الالهي يوقفنا على حقائق منها ما ليس في وسع العقل ان يقف عليها بالاطلاق كوجود اله في ثلاثة اقانيم ويكون البحث عنها في علم الكلام ومنها ما يقتدر العقل ان يقف عليها باعتبار ذاته كوجود اله واحد وابدية النفس الا انه اذا ترك وشانه هوى في اضاليل كثيرة وزلت قدمه وعليه فكان لا بد من الوحي

قال القديس توما في كتابه ضد الامم فصل ٤ ما ملخصه · اذا فوّض امر الوقوف على هذه الحقائق الى العقل وحده نتج مشاكل ثلاثة · الاول · لا يكون الوقوف على هذه الحقائق الا في امكان القليلين من البشر لان الكثيرين انما يتعاقون اما لتوعك المزاج واما لضرورة المنزل واما لتوانٍ · الثاني · لا يكون الوقوف عليها الا بعد

الزمن الطويل لعمق هذه الحقائق وتقلّب النفس في اهوائها .
الثالث . اختلاط الكذب بالمباحث العقليــة لوهن العقل في الحكم
واختلاط الاشباح . وعليه فهو من النافع جداً الوحي الالهي

ثم اذا تصفحنا التاريخ الفينا الفلاسفة لا يجمعون على شيء من
هذه الحقائق التي لا يستغني المرء عن الوقوف عليها اذ لا نجد في اقوالهم
لا التضارب والخلاف من عهد افلاطون وارسطو الى ان حصحص
الحق الالهي . وعليه فيكون الوحي من اخص ما يعاون على ايجــاد
الحقائق الادبية ولذلك فلابد للفيلسوف من ان يضع بازاء اعينه الوحي
الالهي لا لياخذ منه ما يثبت به دعواه بل ليعرض عليه ما يأتي به من
التعاليم وقوفاً على صحة اثباته لئلا يعثر في مطالبه او يحيد عن جادة
الحق . قال احد الفلاسفة . ان الوحي معيار تقاس عليه الحقائق
الادبية فان وافقته كانت هي هي والا كانت كاذبة

٨٢ قضية ٢ . ان اجماع العلماء غير المركب يفيد افادة كبرى
فيما نقف عليه من الحقائق

ان الاجماع على نوعين مركب وغير مركب فالاول اجماع
اجمعت عليه الاراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف في العلة
والثاني ما اتفقت عليه الاراء من غير اختلاف في العلة وهو المراد هنا

وذلك ان الشك فيما يُجمع عليه العلماء انما يكون ضرباً من
الجهالة اولاً . لنزاهة طبعهم وشهرة ذكائهم . ثانياً . لان الاتفاق على

فتراء الكذب محال · الا انه لا بد من التنبيه الى ما لاحظه القديس
توما في خلاصته اللاهوتية بان المعرفة التي تحصلها بتوسط الاجماع
نما هي عامية لا علمية لقوله · ان الدليل النقلي المبتنى على العقل
لانساني في غاية الوهن ذلك في الامور العلمية

٨٣ قضية ٣ · من الادلة الاكيدة على الحقيقة اتفاق الامم

لابد لما يجمع عليه جميع الامم من شرطين وهما · الديمومة والعموم
بان يتعذر وجود زمان لا تكون فيه هذه الاراء سائدة او وجود طائفة
لا تكون حاصلة عليها فاذا توفرت هذه الشروط كان الاتفاق صادقاً
وهي تتوفر في الرأي الدائم والعام · فهو اذن صادق غير كاذب
لان الراي الكاذب انما هو بعض ضعف العقل كما ان الحكم الكاذب في
المحسوس يعرض عن ضعف الحس والضعف عرض خارج عن مقصد
الطبيعة ولكن ما يكون عرضاً لا يستمر دائماً ولدى الجميع فكما ان
الذوق في الاطعمة الذي يجمع عليه الجميع لا يمكن له ان يكون كاذباً
كذلك الحكم في الحقيقة التي يتفق عليها الجميع لا يمكن له ان يكون
كاذباً (القديس توما ضد الامم كتاب ٢ ف ٢٤)

٨٤ ثم ان الينابيع التي يجري الاتفاق عنها انما هي الوضوح
وسهولة الادلة على الحقائق الواضحة والتقليد الاصلي فيما يصعب
ادراكه ولكن الحقائق الواضحة تنشا عن طبيعة الانسان والطبيعي
لا يكون كاذباً الا لغرض كما اسلفناه · والحقائق النقلية ايضاً

لا تكون كاذبة لان اصلها انما هو عن الوحي الالهي وهو لا يكون كاذباً • فاذن

زعم بعض الفلاسفة واخصهم لامنيه الفرنساوي ان كل ما لا تجمع عليه الامم لا يتم بمعزل عن دلائل الحقيقة وهي الحس الباطن والحواس والعقل اذ لا يمكن لاحد ان يعرف ان الامم قد اجمعت على شيء ما لم يستعن بسائر الدلائل وعليه فيكون الاجماع من احد الادلة التي توقف على الحقيقة .

الفصل الثالث

فيما ينتج مما اسلفناه ضد العقليين واصحاب التقليد

اعلم ان المراد بالعقليين اولئك الذين يزعمون ان العقل وان اعتبرناه ادبياً فهو كافٍ لذاته لا يحتاج الى الوحي وقوفاً على العقائد التي تنوط بالعبادة والاداب • وباصحاب التقليد اولئك الذين يقولون انه ليس في وسع العقل ان يقف على حقيقة بمعزل عن الوحي الالهي وكلا الفريقين يعمه في الضلال

٨٥ العقليون • يوخذ مما قدمناه ان القوى النفسانية اذا ما اعتبرناها معاً من عادته ان يرافقها من القرائن لا تكون قوية ثابتة تمكن من تحصيل جميع الحقائق التي نحتاج اليها لتثقيف العقل وتهذيب الارادة ولذلك قد قلنا انه لا بد للفيلسوف من ان يستشير الوحي الالهي ليقتدر على الجولان في المباحث من غير خلل وضلال اذ من

الضرورة ان يقع في بعض الاضاليل ان لم يستنر باشعة الايمان ولذلك لم يأتِ فيلسوف من الوثنيين بمذهب عري عن كثير من الاضاليل والمتأخرون الذين اعموا عيونهم عن نور الايمان فمنهم من جوّد اضاليل الاقدمين ومنهم من فاقهم كفراً وضلالاً

٨٦ اصحاب التقليد · لما كان كل فيلسوف حاد عن طريق الوحي لم يمكنه ان لا يقع في كثير من الاضاليل نتج اصحاب التقليد ان العقل ضليل وخفيف لا يمكنه الا ان يضل في تحصيل اية حقيقة سواء كانت نظرية او ادبية اذا تحامى معاونة الوحي او الهيئة البشرية اما انتاجهم هذا فباطل لانّا ابنّا اولاً · ان العقل لا يمكنه ان يضل في تحصيل الحقائق الاولية وما ينتج عنها راساً · ثانياً · لم يخلُ كل عصر من فلاسفة كشفوا عن الحق واستوضحوا بعض الحقائق ورذلوا البطل والضلال · ثالثاً · ان كل عصر لم يخلُ من فيلسوف سعى في ابطال ما يذهب اليه غيره من الاضاليل · اما الاضاليل التي غوى فيها العقل البشري فدليل على ان الموانع كثيرة وهي تعيق الانسان عن تحصيل الحقائق لا على انه ليس في امكان العقل ان يقف على شيءٍ من ذاته

٨٧ ومن الجدير بنا ان نذكر ضد اصحاب التقليد انهم ينفون الوحي اذ يقررون انه هو الدليل الوحيد الذي يمكّن من ادراك الحقائق او على الاقل من ادراك ما يختص بالترتيب الادبي والنظري

من الحقائق . على انه لا يمكنا ان نتاكد على صدق الوحي من دون ان نستوضح هذه الحقائق وهي : وجود الله وانزال الوحي على الاولين وانتقالهُ الينا ووجوب خضوع العقل والارادة لله سبحانه وصدق ما اتى به الانبياء والقديسون مما أُنزل عليهم واستقامة حواسهم وصحتها وعدم انخداعهم فيما نقلوه الينا من العقائدالتي يتأسس عليها الدين الى غير ذلك من الحقائق التي لا يتقوم الوحي الا بها ولا يمكن الوقوف عليه قبل استيعابها ولكن الخصوم يقولون ان هذه الحقائق غير اكيدة قبل الوحي وعليه فيكون الوحي ايضاً المتقوَّم بها غير اكيد لان ثبات البناء انما يلي ثبات الاساس ومن ثم لا يكون اكيداً ما ياتي به الوحي وهذا مخالف لما يقصدونه

٨٨ اما نحن فناخذ الطريق الوسطى بين العقليين واصحاب التقليد بان لا بد للفيلسوف من ان يستعين بالوحي لئلا يضل في مباحثه وان للعقل وان اعتبرناه ادبياً ان يقف على كثير من الحقائق بمعزل عن الوحي كما اسلفنا بيانه

فصل

٨٩ اعلم ان اخر دليل يتوقف عليه اليقين انما هو الوضوح الذي نلتمسه عن احدى الدلائل التي اسلفنا بيانها على انه اذا سالك سائل . ما الحقيقة وما الكذب فتقول ان الحقيقة ما اقف عليها بتوسط ما لي من الوسائط التي تمكني من ذلك والكذب ما كان مناقضاً لهُ ولكن اذا

سالك لماذا نعتبر ما نلتمسه بهذه الوسائط حقيقة ؟ فانك تقول ان ما اقف عليه على هذه الصورة لا يمكنه ان يكون على خلاف ما هو وعليه فان كل قضية نعتبرها حقيقية لانها تظهر لنا ضرورية اي واضحة

٩٠ يؤيد ما نحن فيه تعريف اليقين فانه يتولد عن انتفاء خوف النقيض ولكن هذا الخوف لا يزول الى ان يبين ان الشيء لا يمكنه ان يكون على خلاف ما هو وهذا البيان لا يتم الا بحكم الوضوح

٩١ يؤخذ من ثم انه يستحيل الشك في حكم الوضوح اذ لو كان هذا الحكم قابل الغلط اوله في وقت ادراكه كان لا سبيل للعقل من الوقوف على اية حقيقة كانت . ٢ً . ان كل قضية واضحة لا تكون كاذبة ولا بوجه من الوجوه وكل كاذبة لا تكون واضحة والا وقعنا في ضلال اللاأدرية . ٣ً . لما كان الوضوح لا يأتلف مع الكذب كان الضلال محالاً لا ادبياً بل طبيعياً لان العقل لا يقتسر على الحكم بحكم ضرورة الطبيعة . ٤ً . وعليه فان كل ضلال انما اصله عن الارادة لانها قد تحمله على الحكم على خلاف ما يقضي به الوضوح

ارى الخير في الدنيا واحمد اهله * ولكن متى احمل على الشر اركب

٥ً . فاذن ما هو واضح حقيقي هو

٩٢ لا تقل ١ً . اذا كان دليل الحقيقة متوقفاً على الوضوح كان مرجعه الى هذا : هذا الامر حقيقي لانه هكذا يظهر لي . وهذا

باطل: لاننا لا نحكم بحقيقته لانه يطيب لنا ذلك بل لان الشيء لا يمكن له ان يكون على خلاف ما هو ٠ ٢ ٠ ويرد ما يقال عن حقيقة الاسرار وعدم وضوحها بان الوضوح منه خارجي ومنه ذاتي ولا حاجة الى الوضوح الذاتي في كل ما نحكم بحقيقته

٩٣ كثيرون يدّعون الوضوح وهم مع ذلك ضالون ٠ لا ننكر ذلك ولكنهم اما كاذبون واما غافلون فان كان الاول كان الذنب محمولاً عليهم وان الثاني كان عليهم ان يزيلوا الغفلة بوسائط منها اعمال الفكر ورد الضجر وانتقاء الدروس الصحيحة وتجريد الانتباه

٩٤ قد ارجع العلامة باكون التصورات الكاذبة الى اربعة اجناس وهي العامة والشخصية والاجتماعية والمكتسبة وقد سماها باصنام القبيلة والمرآة والسوق والملهى ونحن نورد على سبيل التلخيص ما الذي يريده بذلك

١ ٠ يريد باصنام القبيلة تلك التصورات الكاذبة التي تنشأ عن الطبيعة البشرية ووجوهها سبعة ٠ اولها ٠ ميل العقل الى الثقة بترتيب ومساواة يتصورها في الاشياء باكثر مما فيها حقيقةً ٠ ثانيها ٠ نفور العقل من التسليم باشياء اذا سلّم بها بانت لهُ متضاربة وكان عليه ان يمتحن الاشياء قبل ان ينفر منها ٠ ثالثها ٠ زيادة الانفعال لاشياء تفاجي الانسان فيخيل اليه ان غيرها مثلها ٠ رابعها ٠ زيادة العقل انبساطاً فلا يهدا ولا يكفّ عن التبحث ٠ خامسها ٠ قوة الانفعالات

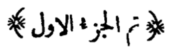
التي تستميلنا بشدة الى ما نرغب فيه · سادسها · جواذب الحواس فانها تجعلنا على هيئة من الاستعداد بحيث اذا اثرت فينا فضلنا تاثيرها على ما يرشد العقل اليه وان كان اشد متانة وبيانا · سابعها · ميل النفس الى المجردات

٢ · اما باصنام المرآة فيريد تلك التصورات التي اصلها في طبيعة الانسان بالنظر الى حال كونه فردا او في مزاجه او في تربيته او في ما ينعقد في قلبه من الملكات فينشأ من ثم اولاً · ان الانسان اذا احب علماً زهد لاجله عن كل علم سواه بحيث لا يعود ينظر الا اليه · ثانياً · ان من الناس من تكون افكارهم دقيقة وعالية فتوقعهم في افراط يفضي بهم الى الضلال · ثالثاً · ومنهم من يثقون بالقديم من المولفين فيناموون اليه كيفما لاح لهم · ومنهم من يحبون التفرد بشيء يبتدعونه فيهوون (مثل ابيكير وكال ودروين وغيرهم)

٣ · وباصنام السوق يريد تلك التصورات التي يلتمسها الانسان من مخالطة الناس ويكون اصلها في ما يؤتى به من المغالطات والاكاذيب وهذا ينشأ عن امرين اولهما · استعمال الفاظ ليس لها معنى في ذاتها مثل النصيب والصدفة · وثانيهما · استعمال الفاظ تحرف عن معناها الاصلي مثل الحرية والاصلاح والانتخاب الطبيعي وما شابهها من احاديث الخرافة

٤ · وباصنام الملهى التصورات التي يلتمسها الغافل عما يورده

الفلاسفة من التعاليم الفاسدة والعقائد المشوهة مثل ان في وسع المادة ان تعقل والقرد ان يصير انسانًا وما شاكلها من التعاليم الاراطيقية التى تخدش وجه الاجتماع الانساني · وهذا القدر كافٍ



﴿تم الجزء الاول﴾

فهرست

الجزء الاول

وجه

وجه

وجه

وجه

اصلاح الغلط

وجه	سطر	خطا	صواب
٣٩	٧	ما	مما
٤٥	١١	التولية	البتولية
٤٥	١٢	امراض	امر من
٤٦	٣	مجال	محال
٤٨	١١	البضائع	الصنائع
٥١	١٩	يضع	يصنع
٥٤	١٨	وطبيعة .	. وطبيعة
٨٧	٧	. واحدة	واحدة .
١٤٣	٩	في نفسه التحرك	في التحرك نفسه
٢٣٨	١١	يستميلها	يستتمها
٣٤٨	٨	بخلائها	بخلافها
٣٨٠	٤	لمواصلته	لمواصلة
٣٨١	١٧	من	ما

